UNIVERSITÉ CATHOLIQUE
ET COLLÈGES THÉOLOGIQUES O. P. ET S. J., DE LOUVAIN

SPICILEGIUM SACRUM LOVANIENSE
ÉTUDES ET DOCUMENTS
FASCICULE 7

EDGAR HOCEDEZ, S. J.

PROFESSEUR AU COLLÈGE THÉOLOGIQUE S. J. DE LOUVAIN

# RICHARD DE MIDDLETON

## SA VIE, SES ŒUVRES, SA DOCTRINE

ALMA COLLEGE
208.7
LIBRARY
Alma, California

LOUVAIN
"SPICILEGIUM SACRUM LOVANIENSE"
BUREAUX
RUE DE NAMUR, 40

PARIS
Librairie Ancienne HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
QUAI MALAQUAIS, 5

1925

A. 6.

8515

A

SON ÉMINENCE

LE CARDINAL FR. EHRLE, S. J.

HOMMAGE TRÈS RESPECTUEUX

# AVANT-PROPOS

Richard de Middleton est trop peu connu, et malgré les efforts louables du R. P. de Martigné, son nom est presque ignoré de nos jours. Il est assurément classé honorablement par les érudits dans leurs histoires de la théologie ou de la philosophie, mais il ne dépasse guère ce cercle restreint.

Venu après saint Bonaventure et saint Thomas, précédant de fort peu Duns Scot, son astre a pâli dans le rayonnement de ces génies superbes. Il n'a pas l'onction du premier, ni son élévation mystique; il ne possède pas davantage la puissance de synthèse, ni la magistrale concision du second; mais il est plus ouvert à la vie, plus curieux des sciences expérimentales. Il n'éblouit pas non plus par l'audacieuse critique et la subtilité vertigineuse du troisième; mais il est plus solide et mérite plus de confiance.

Contemporain d'Olivi, de Roger Bacon, de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines, de Gilles de Rome, il a subi le sort commun des humbles, qui fuient le bruit comme la réclame voyante; des esprits pondérés, qui préfèrent le solide au brillant et la sécurité de la doctrine traditionnelle aux fulgurantes hardiesses des génies plus aventureux. Il paie, par son obscurité, la rançon de ses nobles qualités de juste milieu.

Richard, cependant, est une figure bien attachante. Ses dons intellectuels, comme son caractère moral, tel du moins qu'on

peut le deviner par ses œuvres et les rares documents qui parlent de lui, le rendent sympathique.

L'étude de la vie et des écrits du docteur franciscain offre encore un autre intérêt. Enseignant à Paris, au moment de la grande réaction antithomiste, dernier représentant de l'ancienne école franciscaine, mêlé à la vie intense de l'Université au temps où elle jette son plus vif éclat, alliant, semble-t-il, les traditions d'Oxford à celles de Paris, Richard mérite qu'on le considère à loisir ; et nous osons espérer que ces modestes pages ne seront pas inutiles pour mieux connaître le mouvement théologique à la fin du XIII^e^ siècle.

Elles ne prétendent cependant pas pousser, jusque dans le moindre détail, l'étude comparative de la doctrine de Richard. Rechercher toutes les sources de sa pensée, suivre le retentissement de chacune de ses thèses chez tous les théologiens qui l'ont suivi, eût été d'une minutie excessive ; et la crainte de fatiguer le lecteur ne permettait même pas de faire le relevé complet des moindres opinions de notre docteur. Nous avons voulu dégager les grandes lignes de sa pensée et le situer dans le mouvement général des idées de son époque. Le lecteur jugera si nous avons réalisé notre dessein.

Qu'on nous permette un mot pour justifier le titre même de ce livre. Nous achevions cette préface, lorsque le R. P. Willibrord Lampen, O. F. M., nous communiqua gracieusement l'article qu'il publie en ce moment dans l'*Archivum historicum Franciscanum* (t, XVIII. 1925, p. 298), sur la patrie de Richard. Cette intéressante étude, qui présente l'origine anglaise de notre docteur comme extrêmement douteuse, invite à substituer à l'appellation, communément reçue aujourd'hui, de Middleton celle de *Media Villa*, qui le désigne dans les anciens manuscrits.

Les arguments de l'auteur doivent être brièvement rappelés ici. La plus ancienne affirmation que nous possédions sur la nationalité de Richard, se lit dans Trithème. Or, les notes de celui-ci sont de valeur très diverse. Pour juger du bien-fondé de son allégation, il faudrait connaître la source qu'il a consultée ;

car si nous nous trouvons devant une simple conjecture de cet érudit, elle serait négligeable. Le nom de notre docteur ne peut fournir d'argument en faveur de son origine anglaise: d'une part, le prénom de Richard, bien que plus fréquent en Angleterre, se rencontre également en France; d'autre part, l'appellation de *Media Villa* ne prouve rien. Sans parler de Meijavila en Catalogne, nous connaissons au moins trois localités françaises dénommées « Moyenne Ville ». Enfin le manuscrit d'Assise, n. 143, du XIV^e^ siècle, porte cette note, substituée au texte primitif, qu'un grattage a fait disparaître : « Expliciunt tituli questionum primi scripti super Sententias magistri Ricardi de Media Villa, ordinis Minorum, provincie Francie et custodie Lotharingie ».

L'incertitude qui plane sur l'origine de notre docteur, nous ne nous la sommes pas dissimulée au cours de nos études. Néanmoins, malgré les doutes que nos recherches n'ont pu dissiper, nous n'avions pas cru devoir enlever à Richard le nom de Middleton, consacré par l'usage des érudits. Au surplus, aucun des faits relevés par le P. Lampen ne contredit directement, de son propre aveu, l'origine anglaise de Richard; ils démontrent seulement le manque d'arguments à l'appui de l'affirmation de Trithème. On pourrait ajouter que les localités françaises dites « Moyenne Ville » ont beaucoup plus de chance de traduire le nom latin, quand elles en ont eu un, de *Mediana Villa* que celui de *Media Villa*. Quant au témoignage contenu dans la correction que présente le manuscrit d'Assise, et dont l'origine inconnue diminue fortement la valeur, il se borne à dire que Richard, au moins à une certaine époque, appartint à la province de France : ce qui ne préjuge en rien sa nationalité; et de plus, l'anonyme n'a-t'il pas confondu notre Richard avec le Richard qui fut élu ministre provincial au chapitre de Metz en 1295? Ce sont les remarques du P. Lampen lui-même. Enfin, il nous semble probable que Trithème a consigné une tradition plus ancienne. Car, tandis que l'abbé de Spanheim éditait son livre en Allemagne (1494), à Paris (1521) et indépendamment de lui, croyons-nous, Jean Mair ou Major reven-

diquait Richard, qu'il nomme Middliton, comme une gloire d'Oxford. Jusqu'à preuve du contraire, nous préférons conserver l'appellation traditionnelle.

Nos recherches sur la carrière de Richard et particulièrement sur sa théorie de la pluralité des formes nous ont amené à élucider quelques points touchant la chronologie des œuvres de Gilles de Rome, de Gilles de Lessines et de Henri de Gand; nous avons même cru pouvoir reconstituer le développement du débat provoqué par cette question entre les années 1277 et 1285. Espérant que ces résultats intéresseraient les lecteurs, nous les avons consignés dans un appendice.

A l'édition de quelques sermons de Richard, nous avons jugé utile de joindre celle d'un sermon de Henri de Gand. Ce discours ne manque pas d'intérêt : outre l'allusion que fait le docteur gantois à l'intolérance de certains théologiens de cette époque, il nous fait connaître le Docteur Solennel sous un jour nouveau, et met en vive lumière l'indépendance de son caractère et son esprit frondeur à l'égard du pouvoir civil et même du pouvoir ecclésiastique.

Qu'il nous soit permis d'exprimer ici notre reconnaissance à tous ceux qui, au cours de ce long travail, nous ont efficacement aidé, soit par leurs conseils ou leurs judicieuses critiques, soit par les recherches qu'ils ont entreprises pour nous. Nos hommages vont d'abord au vétéran des études historiques sur la scolastique du moyen âge, son Éminence le cardinal Ehrle, qui a daigné accepter la dédicace d'un ouvrage dont nous ne connaissons que trop les imperfections. C'est lui qui le premier attira notre attention sur la personnalité de Richard; et à plusieurs reprises il a bien voulu nous communiquer de précieux renseignements. Nous témoignons également notre gratitude à la Direction du *Spicilegium* qui a accueilli ces pages et en a surveillé l'impression. Nous sommes heureux de reconnaître notre dette spéciale de reconnaissance au R. P. de Ghellinck, qui fut jadis notre professeur et dont le dévouement inlassable nous a permis de mener à terme notre entreprise. Nous ne pouvons omettre de nommer le modeste érudit qu'est le

R. P. Fr.-X. Jansen, S. J., professeur d'histoire de la philosophie, le R. P. de Moreau, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique, et le R. P. Martin, O. P., maître en sacrée théologie.

LOUVAIN, *Collège Théologique*,

29 juin 1925.

E. HOCEDEZ, S. J.

*P. S.* — 4 *octobre* 1925. — Ce volume était prêt à sortir de presse lorsque la grève de la typographie vint en retarder de plusieurs mois la publication. Dans l'intervalle, mais trop tard pour pouvoir être utilisée par nous, paraissait l'intéressante et érudite étude de M. Lechner, sur l'enseignement sacramentaire de Richard *(Die Sakramentenlehre des Richard von Media Villa*, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*, t. V, Munich, 1925); elle donne à cette doctrine particulière un développement que ne comportait pas le cadre de notre travail plus général. Nous sommes heureux de constater qu'elle confirme singulièrement nos résultats critiques et qu'elle ne change rien à l'ensemble de nos conclusions.

# LISTE DES ABRÉVIATIONS

## I. — ŒUVRES DE RICHARD

*Quodl.* — 1. Richard de Middleton. — *Authorati Theologi* Richardi de Media Villa, *Quodlibeta* nunc primo .... prodeunt, Venise, 1509.

*Quodlibeta doctoris eximii* Richardi de Media Villa *ordinis minorum*, Brescia, 1591 (c'est à la pagination de cette édition que nous renvoyons).

I *Sent*, II *Sent.*, *etc.* — 2. Idem. — *Sacratissimi Theologi (vel doctoris eximii)* Richardi de Media Villa, *ordinis seraphici*, *In primum Sententiarum... In secundum... In tertium... etc.* 2 volumes, Venise, 1507-1509.

*Clarissimi Theologi Magistri* Richardi de Media Villa, *seraphici Ord. Min. Convent. Supra quatuor libros Sententiarum...* 4 volumes, Brescia, 1591 (c'est de cette édition plus répandue que nous reproduisons la pagination).

*De hum. cogn. ratione* — 3. Idem. — *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraphici doctoris sancti* Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, 1883.

*Quaest. disp.* — 4. Idem. — *Quaestiones disputatae*, au nombre de 45, encore inédites (voir plus loin, p. 27, et *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, p. 493).

## II. — ŒUVRES D'AUTRES AUTEURS

Aegidius
*De anima*
*De gradibus* — Gilles de Rome, Colonna. — *Expositio Domini* Egidii Romani *super libros de anima..... De gradibus formarum*, Venise, 1500.

| | |
|---|---|
| *De esse* | IDEM. — EGIDIUS ROMANUS, *De esse et essentia*, Venise, 1503. |
| *Quodl.* | IDEM. — B. AEGIDII COLUMNAE ROMANI, *Quodlibeta* ... revisa, correcta, ... studio M. Fr. Petri Damasi DE CONINCK, Louvain, 1646. |
| *Theoremata* | IDEM. — (Primus tomus Operum) D. AEGIDII ROMANI, *Theoremata quinquaginta de corpore Christi*, Rome, 1555. |
| *Analecta* | *Analecta Franciscana sive chronica aliaque documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, edita a Patribus Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, t. II, 1887; t. III, 1897; t. IV, 1906. |
| BONAVENTURA | S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, Quaracchi, t. I-IV, 1882-1885. |
| DAUNOU | DAUNOU, P. Cl. Fr. — *Richard de Middleton*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1847, t. XXI. |
| *Defensorium* | *Aegidii Columnae... defensorium seu correctorium corruptorii*, Naples, 1644. |
| DENIFLE *Chartularium* | DENIFLE, Henri, O. P. — *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, t. I, 1881; t. II, 1881. |
| DE WULF *Gilles de Lessines* | DE WULF, Maurice. — *Le Traité de « Unitate formae » de* GILLES DE LESSINES, dans *Les Philosophes Belges*, Textes et Études, t. I (avec pagination spéciale pour le texte latin), Louvain 1901. |
| *Histoire* | IDEM. — *Histoire de la Philosophie mediévale*, 4e édit. Louvain, 1912. |
| DE WULF-PELZER | DE WULF, Maurice, ET PELZER, Auguste. — *Les quatre premiers Quodlibets de* GODEFROID DE FONTAINES, dans *Les Philosophes belges*, Textes et Études, t. II, Louvain, 1904. |
| DUHEM *Léonard de Vinci* | DUHEM, Pierre. —*Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, Paris, 1906. |
| *id.*, II | IDEM. — *Études sur Léonard de Vinci*, seconde série, Paris, 1909. |
| *id.*, III | IDEM. — *Idem*, troisième série : *Les précurseurs parisiens de Galilée*, Paris, 1913. |
| ÉCHARD | QUÉTIF-ÉCHARD, O. P.— *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Paris, 1719. |
| EHRLE *Constitutionen* | EHRLE, François, S. J. — *Die ältesten Redactionen der general Constitutionen des Franziskanerordens*, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. IV, 1888. |

| | |
|---|---|
| *Heinrich von Gent* | IDEM. — *Zur Biographie Heinrichs von Gent*, dans *Archiv*, t. I, 1885. |
| *Olivi* | IDEM. — *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv*, t. III, 1887. |
| *Die Spiritualen* | IDEM. — *Die Spiritualen*, dans *Archiv*, t. II, 1886, p. 106-164. |
| *Studien der Handschriften* | IDEM. — *Das Studium der Handschriften der Mittelalterlichen Scholastik*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. VII, 1883. |
| *Trivet* | IDEM. — *Nikolaus Trivet*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Supplementband I, Munster, 1923. |
| *Vorgeschichte*, II, III | IDEM. — *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, 1886, t. III, 1887. |
| FELDER | FELDER, Hilarin, O. M. Cap. — *Geschichte der Wissenschaftlichen Studien in Franziskanerorden*, Fribourg, en Brisgau, 1904. |
| FÉRET | FÉRET, Pierre. — *La Faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1895, t. II. |
| *Firmamentum* | *Firmamentum trium ordinum B. Patris nostri Francisci*, Paris, 1512. |
| GANDAVENSIS | HENRI DE GAND. — *Quodlibeta Magistri* HENRICI GOETHALS A GANDAVO,.... Paris (Josse Badius d'Assche), s. a. (le privilège est de 1518). |
| GILSON *Bonaventure* | GILSON, Étienne. — *La Philosophie de Saint Bonaventure*, dans *Études de Philosophie médiévale*, t. IV, Paris, 1924. |
| GRABMANN *Die Erkenntnislehre* | GRABMANN, Martin. — *Die Philosophische und Theologische Erkenntnislehre des Kardinal Matthaeus von Aquasparta*, dans *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, t. XIV, Vienne, 1906. |
| HAURÉAU | HAURÉAU, Barthélemy. — *Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. IV, Paris, 1892. |
| HARDY *Catalogue* | HARDY, Thomas Duffus. — *Descriptive catalogue of Materials relating to the history of Great Brittain*, dans *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, Londres, 1862, t. I. |
| KINGSFORD | KINGSFORD, C. L. — *Middleton, Richard*, dans le *Dictionary of national biography*, t. XIII, Londres, 1909, p. 356. |

| | |
|---|---|
| LELAND | LELAND, Jean. — *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1709, t. II. |
| LITTLE | LITTLE, André. — *The Grey Friars in Oxford*, dans *Oxford historical society*, t. XX, Oxford. 1891. |
| LUYCKX *Erkenntnislehre Bonaventuras* | LUYCKX, Boniface, O. P. — *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXIII, III-IV, Munster, 1923. |
| MANDONNET *Gilles de Rome* | MANDONNET, Pierre, O. P. — *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. IV, 1910. |
| *Premières disputes* | IDEM. — *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence* (1276-1287), dans la *Revue Thomiste*, t. XVIII, 1910. |
| MANSI | MANSI, Jean Dominique. — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1759 etc. |
| DE MARTIGNÉ | PROSPER DE MARTIGNÉ, O. M. C. — *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888. |
| MINGES *Skotistisches* | MINGES, Parthenius, O. F. M. — *Skotistisches bei Richard von Media Villa*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1917-18, t. XCIX, p. 60-79; 1919, t. C, p. 269-304. |
| PITS | PITS, Jean. — *Relationes historicae de rebus anglicanis*, Paris, 1619. |
| PL | *Patrologiae cursus completus*, accurante J. P. MIGNE, série latine, Paris, 1857-1866, |
| RASHDALL | RASHDALL, Hastings. — *The Universities of Europe in the Middle ages*, Oxford, 1895, t. I. |
| SBARALEA | SBARALEA, Joseph Hyacinthe, O. F. M. — *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Rome, 1806. |
| SEEBERG, *Scotus* | SEEBERG, Reinhold. — *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900. |
| SIXTUS | SIXTE DE SIENNE, O. P. — *Bibliotheca sancta*, Cologne, 1586. |
| TRITHEMIUS | TRITHÈME, Jean. — *De Scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1546. |
| UEBERWEG | UEBERWEG, Frédéric, et BAUMGARTNER, Mathias. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin, 1915. |

| | |
|---|---|
| WADDING *Annales* | WADDING, Luc, O. M. F. — *Annales Minorum*, t. V, Rome, 1733. |
| *Scriptores* | IDEM. — *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650. |
| WILLOT | WILLOT, Henri, O. F. M. — *Athenae orthodoxorum sodalitii Franciscani*, Liège, 1598. |

# INTRODUCTION CRITIQUE

# INTRODUCTION CRITIQUE

SOMMAIRE. — I. Les biographies et les sources. — II. Les catalogues des œuvres de Richard. — III. Les œuvres authentiques. — IV. La date des *Quaestiones disputatae* (fin de 1284). — V. La date des *Quodlibeta* et la controverse sur les privilèges des Mendiants (1284-1287). — VI. La date du *Commentaire sur les Sentences* (1285?-1295). Rapport chronologique entre les *Quodlibeta* et le *Commentaire*, date du *Commentaire*. — VII. Les sermons de Richard : date, authenticité, caractéristiques.

## I. LES BIOGRAPHIES ET LES SOURCES

L'histoire de Richard de Middleton reste encore à écrire. Les meilleures notices biographiques du célèbre franciscain sont assurément celles de Little [1] et de Kingsford [2]; mais la première doit être complétée et la seconde demande à être contrôlée. Feiler [3], dans le *Kirchenlexikon*, s'inspire surtout de de Martigné, et Burton [4] dans la *Catholic Encyclopædia* américaine, n'a rien d'original; il suit les auteurs anglais déjà cités.

Les biographies françaises sont fort discutables. Le P. de Martigné, dans son livre par ailleurs très estimable [5], et

---

[1] LITTLE, p. 214. J'ai adopté son orthographe du mot *Middleton*.

[2] KINGSFORD, p. 356.

[3] IGN. FEILER, *Richard von Middletown*, dans le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg, t. X, p. 1180-1182.

[4] E. BURTON, *Richard of Middletown*, dans *The catholic Encyclopaedia*, New-York, t. XIII, p. 45.

[5] DE MARTIGNÉ, p. 153-175. Un peu de critique lui eût épargné la puérile réfutation de Bale (p. 158), et surtout l'eût empêché de prendre pour des juifs authentiques ceux que la haine protestante appelle *sorbonici rabbini*. La comparaison du texte de Bale avec ses sources eût suffi pour découvrir le mystère.

Féret [1] n'ont pas examiné scientifiquement leurs sources. Une critique insuffisante, comme d'ailleurs le manque évident de sympathie, diminue la valeur de l'article consacré par Daunou à Richard dans l'*Histoire littéraire de la France* [2]. Ainsi faire sienne, sans la contrôler, l'appréciation de Bale : « *Grandia quaedam sed minus utilia atque utinam non perniciosa, Parisiis docuit* », est une preuve de légèreté.

Les sources d'archives, à notre connaissance, n'ont rien fourni jusqu'ici. Les recherches effectuées en sens divers font craindre que cette situation ne se prolonge encore longtemps, à moins d'un heureux hasard. Il ne reste donc qu'à interroger les biographes et les anciennes chroniques.

De ces documents, fort peu nous ont conservé quelques détails sur la vie de notre docteur, et les notices des anciens érudits réclament un sévère examen. Nous pouvons négliger les esquisses biographiques du bienheureux Bellarmin [3] et de Fabricius [4], simples compilateurs; mais nous nous efforcerons d'apprécier les renseignements que nous ont laissés les anciens bibliographes, et d'assigner leurs sources.

Nous avions espéré trouver quelques détails intéressants dans le catalogue général des bibliothèques anglaises [5], composé par Jean Boston de Bury-Saint-Edmond vers 1410, à l'aide, entre autres, de sources franciscaines [6]. Mais nous avons eu une pénible désillusion. Malgré l'utilisation de pareilles sources, il se borne à signaler les quatre livres du *Commentaire des Sentences* de Richard, sans indiquer une seule des biblio-

---

[1] FÉRET, p. 379. Voir aussi l'appréciation sévère de RASHDALL, *The Universities*, p. 273.

[2] DAUNOU, p. 128.

[3] BELLARMIN, *De Scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1684, p. 212. Le Bienheureux semble cependant avoir fait quelques recherches personnelles pour ces œuvres.

[4] FABRICIUS-MANSI, *Bibliotheca latina medii aevi*, Pavie, 1744, t. VI, p. 82.

[5] Voir DE GHELLINCK sur *Le catalogue des Bibliothèques anglaises en* 1410, *Extrait des Procès-verbaux... du Congrès international des Bibliothécaires* (Paris, 1923), Paris, 1925. Ce catalogue sera prochainement édité par le *Spicilegium*.

[6] MONTAGUE RHODES JAMES, *The list of Libraries prefixed to the catalogue of John Boston*, dans les *Collectanea franciscana*, t. II, Manchester, 1922, p. 38-60.

thèques où cette œuvre se rencontre; il laisse même en blanc la date de l'activité littéraire de Middleton.

1. — La plus ancienne notice biographique que je connaisse, se rencontre chez saint Antonin. Cet illustre dominicain, mort en 1459, écrivait dans sa *Somme historique* ces quelques lignes à la gloire du docteur franciscain :

« Inter doctores etiam solemnes sacri ordinis Minorum, annumeratur frater Ricardus de Media Villa, qui scripsit egregie supra IV libros sententiarum. Et in quarto libro sententiarum ostendit se fuisse valde peritum in iure canonico, ... allegando iura cum glossa. Huic cum sex aliis magistris vel baccalariis, minister generalis decimus, vocatus Bonagratia, commisit examinationem doctrinae cuiusdam fratris Petri Iohannis Olivi quae non recta et vera continebat. Qui, matura deliberatione praehabita, quaedam tanquam periculosa et male sonantia concorditer reprobaverunt; et reprobationem ipsi generali in scriptis sigillatis miserunt [1]. »

2. — La seconde en date est due à l'anonyme du *Firmamentum trium ordinum* [2], paru en 1512. Elle fut très souvent utilisée par les historiens subséquents : nous ne connaissons pas ses sources. Voilà pourquoi nous avons cru devoir la citer :

« Frater et magister Ricardus de Media Villa, qui inter caeteros doctores, doctor solidus, alias copiosus appellatur. Cum esset utriusque iuris doctor ac sacrae paginae sufficientissimus professor ac in omni scientia praestantissimus, scripsit duo scripta egregia et diversa super quatuor sententiarum libros; dicitur autem omnes alios doctores excellere in quarto scripto. Scripsit etiam super quatuor evangelistas. Item super omnes epistulas Pauli. Scripsit etiam notabiliter super distinctionem decreti. Item scripsit plurima quodlibeta, multum profunda atque prolixa. Scripsit etiam librum de Ordine iudiciorum. Scripsit etiam tempore senectutis tractatum elegantem de conceptione beatae Virginis. Claruit autem Parisiis, circa annum Domini millesimum ducentesimum octogesimum. »

3. — Après lui, le savant abbé Trithème, mort en 1516, a consacré à notre docteur quelques lignes, qui ont inspiré la

---

[1] *Pars historialis*, Bâle, 1491, t. III, tract. XXIV, 8 ; fol. 244$^{v}$. Pour Olivi, il suit ici la *Chronique des XXIV Généraux* (*Analecta*, t. III, p. 374).

[2] *Firmamentum*, fol. XLII, c. 2. — Le *Supplementum Chronicarum* de J. Ph. Foresta (Bergomensis), en 1483, n'a que trois lignes très élogieuses, mais imprécises, sur Richard (Venise, 1483, lib. XIII, fol. 138$^{v}$),

plupart des bibliographes. De ses paroles on peut conclure qu'il eut entre les mains les ouvrages de Middleton dont il donne la liste. D'autre part, les maigres renseignements qu'il a consignés, pourraient n'être que des conclusions, tirées des ouvrages mêmes de notre auteur. Voici cette notice [1] :

« Ricardus de Media Villa, natione anglicus, ordinis Fratrum Minorum, vir in divinis scripturis eruditissimus, et tam in philosophia quam in iure canonico egregie doctus, ingenio clarus, sermone scolasticus, in quaestionibus et dubiis scripturarum solvendis subtilis et promptus. Fertur multa praeclara scripsisse volumina quibus nomen suum cum gloria transmisit ad posteros. E quibus tantum reperi subiecta. » Suit une courte liste. « Dicitur quod in sacrae paginae libros elegantes commentarios et lecturas ediderit; sed ad manus nostras non venerunt. Claruit temporibus Adolphi imperatoris et Nicolai papae IV, anno 1290. »

4. — Leland lui-même (1552) est tributaire de Trithème [2]. Assurément, le grand chercheur a beaucoup fouillé les bibliothèques monastiques d'Angleterre avant leur dispersion définitive; il a voyagé par tout le pays pour recueillir les matériaux de ses importants ouvrages [3] : aussi connut-il plusieurs sources franciscaines, spécialement un *Catalogus illustrium franciscanorum* [4]. Il n'en est que plus remarquable que ce soit dans Trithème qu'il puise les détails de sa courte biographie; mais le fait n'est pas douteux [5]. Il se contente de développer littérairement la notice de l'abbé de Spanheim, sans y rien ajouter, sauf la mention des *Quodlibeta* qui venaient d'être imprimés. Il a vérifié, sans doute, la liste des œuvres, car il dit : « *Haec vera esse omnia candidus lector facile videbit, ubi evolverit libros ab illo editos.* »

5. — Bale, dont tant d'autres se sont inspirés, était un carme

---

[1] TRITHÈME, p. 216.

[2] LELAND, p. 316.

[3] HARDY, *Descriptive Catalogue*, p. XXX.

[4] LITTLE, p. 58. Voir aussi LELAND, *De Rebus Britanicis collectanea*, cum THOMAE HEARNII praefatione, 2e édit. Londres, 1774, t. III, p. 342.

[5] Le catalogue des œuvres de Richard suit l'ordre de Trithème, sauf sur un point (voir plus bas, p. 12). Enfin il termine sa notice par ces mots: « *Claruit sub Henrico III et Edowardo eius filio*, SI TRITHEMIUS RECTE COMPUTAT. »

défroqué, passé au protestantisme; il mourut en 1563. Il se contenta de traduire, en langage violemment anticatholique, les renseignements laissés par l'honnête Leland [1]. Il y ajouta cependant quelques détails : par exemple, que Richard fit ses premières études à Oxford, puis séjourna à Paris, où il fut chargé de la censure de Pierre Olivi. Il complète également la liste des œuvres du franciscain, dressée par Leland. Il est difficile de déterminer exactement d'où Bale tient ces données complémentaires [2].

6. — Quant à Sixte de Sienne, il s'est informé chez Trithème directement [3].

7. — Henri Willot est un franciscain belge, mort en 1599; il n'a rien d'original. Il a réuni deux notices distinctes, sans les fondre [4]; l'une de ses sources est certainement le *Firmamentum*, qu'il nomme expressément; l'autre pourrait être Trithème, dont il parle dans sa préface [5].

8. — Quelques années plus tard, Possevin († 1611) consacra quelques lignes à la mémoire de Middleton, mais il se contenta de mettre bout à bout les réflexions de Sixte de Sienne et de Willot [6].

---

[1] Bale, *Scriptorum illustrium Maioris Brittaniae Catalogus*, Bâle, 1557, p. 359. Voir la sévère appréciation de Hardy, *Descriptive Catalogue*, p. xl. Nos conclusions particulières sur les sources des biographes de Richard, sont confirmées par les remarques générales de Hardy sur les biographes anglais, et de Ehrle, *Studien der Handschriften*, p. 7.

[2] La publication des notes de Bale n'apporte aucune lumière à la question (*Anecdota Oxoniensia, Index Brittaniae Scriptorum quos ex variis bibliothecis non parvo labore collegit Ioannes Baleus* cum aliis, edited by R. L. Poole, Oxford, 1902), sauf qu'elles contiennent un catalogue des bibliothèques franciscaines, p. 9.

[3] Sixte, p. 299.

[4] Willot, p. 314. Sbaralea croit qu'il prit le distique célébrant Richard dans Rodulphe, *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres*, Venise, 1586, t. III, fol. 333.

[5] Il cite cependant dans son catalogue deux ouvrages de Richard inconnus au *Firmamentum* et à Trithème.

[6] Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1618, t. II, p. 325. Il est peu probable qu'il ait lu attentivement d'autres biographies, car il écrit : « *Henricus Willot refert eum scripsisse in omnes epistulas D. Pauli, quod alii non referunt.* » Or, les autres parlent des quatorze livres de Richard consacrés à l'Apôtre, comme

9. — Pits au contraire, un anglais, qui fit ses études à Oxford, puis passa sur le continent († 1616), dépend principalement de Bale, de Sixte de Sienne, de Willot et probablement, quoi qu'en pense Hardy, de Leland. Il n'a en propre que la mention des éditions de Richard, parues depuis la publication de ses sources. Lui-même eut entre les mains quelques-unes des œuvres de notre docteur, à l'abbaye de Gembloux ; nous ignorons lesquelles. Il indique aussi quelques manuscrits d'Oxford et de Cambridge [1].

10. — Quant à Thomas Dempster, il ne mérite aucune créance [2].

11. — Dans son catalogue des écrivains franciscains, Wadding inséra un long article biographique sur Richard [3]. Malheureusement, l'érudit franciscain se contenta de reproduire Pits, en changeant à peine quelques mots. C'est vraiment regrettable, car avec les ressources qu'il possédait, il aurait pu faire œuvre scientifique. Le seul ajouté de quelque importance est la mention d'un *Tractatus de clavium potestate*. Les annales du docte franciscain nous fourniront quelques détails supplémentaires à propos de la controverse avec Olivi [4].

12. — Le grave Du Boulay est tributaire principalement de Bale ; il manque d'ailleurs de critique [5].

13. — Antony Wood († 1695) est un érudit. Les renseigne-

---

on le verra plus loin, en examinant les catalogues. — Autres anomalies : il cite (p. 224) Richard parmi les exégètes qui ont commenté tout saint Paul ! — Au t. I, p. 523, Richard apparaît dans la liste des auteurs qui ont fait l'exégèse des quatre Évangiles, et cependant il ne le cite pas parmi les commentateurs de saint Matthieu (t. I, p. 88), ni de saint Marc (t. II, p. 60).

[1] Pits, p. 385. Sur sa valeur, voir Ehrle, *Trivet*, p. 8. Pits affirme dans sa préface avoir suivi principalement Leland. Hardy (*Descriptive Catalogue*, p. xli) met en doute cette affirmation.

[2] Dempster, *Historia ecclesiastica Gentis Scotorum*, Bologne, 1627, liv. XII, p. 512. Voir le jugement sévère de Hardy, *Descriptive Catalogue*, p. xl.

[3] Wadding, *Scriptores*, p. 305-306. Voir Ehrle, *Studien der Handschriften*, p. 35.

[4] Wadding, *Annales*, t. V, p. 121, 187.

[5] Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1668, t. III, p. 708. Voir Ehrle, *Studien der Handschriften*, p. 37.

ments qu'il nous a laissés dans son histoire de l'université d'Oxford [1], sont puisés principalement dans Leland et Pits; il en est de même dans son ouvrage sur la cité d'Oxford. Notons cette remarque personnelle :

« Als also the books of Richardus de Media Villa, otherwise knowne by the name of *Doctor solidus et fundatissimus*, as I have percieved in some of them, wich are in our college librarys and bearing in their frontispieces the ancient possessors of them, that is to say : *Liber Fratrum Minorum.* »

14. — Cave reproduit presque littéralement les annales de Wadding; pour ce qu'il y ajoute, il s'inspire de Bale. Voici cependant un détail inédit [2] :

« Richardus noster in patriam reversus, reliquum vitae suae tempus Oxonii in publico docendi munere, non sine summa eruditionis fama transegit. Obiit circa annum 1300. »

15. — Dupin dépend de Cave [3].

16. — Tanner reproduit les notes laissées par Leland, qu'il complète au moyen de Pits, Cave et Bale, ajoutant seulement l'indication de quelques manuscrits [4].

17. — Enfin, le conventuel Sbaralea, continuateur de Wadding, inséra une longue note sur Richard dans son catalogue des écrivains célèbres de son Ordre. S'il n'enrichit son prédécesseur que de fort peu de détails biographiques, il développa et discuta la partie bibliographique et là, il fit preuve de critique tout autrement qu'un autre de ses prédécesseurs, Jean de Sancto-Antonio, dont l'œuvre a beaucoup moins de valeur [5].

---

[1] A. Wood, *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. II, p. 86, 128. A. Wood's *City of Oxford*, edited by A. Clarke, dans la collection *Oxford Historical Society*, t. XVII, Oxford, 1890, t. II, p. 264, 374, 405.

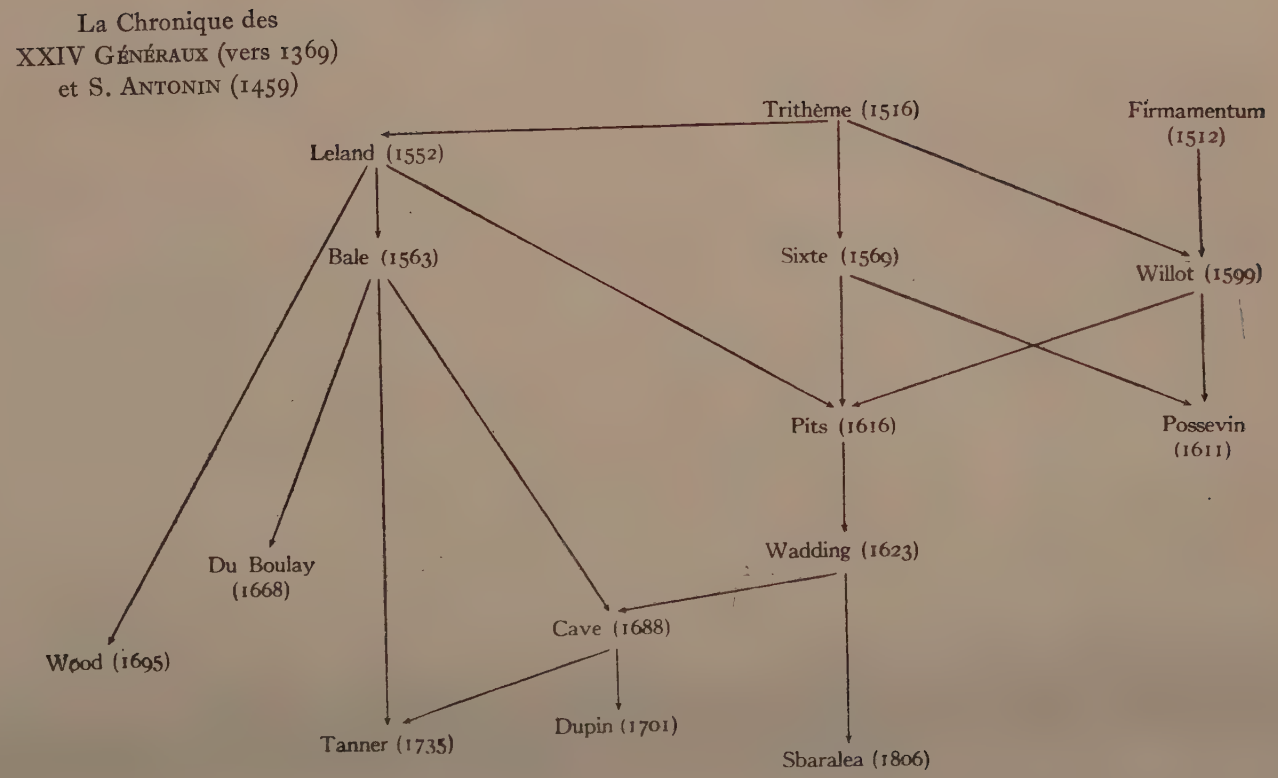
[2] Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria*, Oxford, 1743, t. II, p. 335. La première édition est de 1688.

[3] E. Dupin, *Histoire des controverses et matières ecclésiastiques* traitées dans le XIII^e^ siècle, Paris, 1701, p. 292.

[4] Tanner, *Bibliotheca Britanico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 526.

[5] Sbaralea, p. 633. — Jean de Sancto Antonio, *Bibliotheca universa Franciscana*, Madrid, 1733, t. III, p. 58-59.

# TABLEAU DES DÉPENDANCES



On le voit donc, nous en sommes réduit, d'une part, aux quelques phrases de Trithème, dont la source nous est inconnue, développées ensuite et contrôlées, sans doute, par des érudits tels que Leland et Bale; d'autre part, aux affirmations de l'anonyme du *Firmamentum* [1]. Wadding en outre consulta les chroniques franciscaines. Sbaralea s'essaya à la critique, mais toute son attention se concentra sur les ouvrages de Richard.

Les chroniques franciscaines nous fourniront quelques détails supplémentaires; les plus importantes sont les suivantes :

1) *La Chronique des XXIV Généraux* [2], écrite vers 1369.

2) *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* [3].

3) La *Chronique* de Glassberger [4], écrite vers 1508.

Les autres auteurs franciscains nous seront de peu de secours, car ils se sont contentés de compiler ce qui avait paru avant eux [5]. Heureusement quelques pièces contemporaines ou quasi contemporaines nous permettront de contrôler quelques-unes des affirmations des biographes, telles les pièces du procès d'Olivi, et même de les compléter. Nous demanderons aussi des lumières aux œuvres mêmes de Richard. Voilà pourquoi

---

[1] Nos appréciations sur la valeur des différents biographes sont confirmées par des érudits, comme HARDY, *loc. cit.*; RASHDALL, *The Universities*, p. 271, et EHRLE, *Trivet*, p. 7-10.

[2] *Analecta*, t. III, p. 374-375.

[3] EHRLE, *Die historia septem tribulationum*, dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittel-Alters*, t. II, 1885, p. 295.

[4] *Analecta*, t. II, p. 101, 395.

[5] Tel MARC DE LISBONNE (*La seconde partie des chroniques des Frères Mineurs*, Paris, 1623, p. 107), qui se contente de copier Trithème. — MARIEN, vers 1521 (*Compendium Chronicarum Ordinis Fratrum Minorum*, dans *Archivum Franciscanum historicum*, t. I-IV, 1908-1911, Quaracchi, 1911, p. 462), n'ajoute rien aux sources connues, sinon la mention fausse de l'épiscopat de Richard à Reims. Il lui attribue aussi un traité « *Contra haereses nestorianas* ». — PIERRE RODULPHE (*Historia Seraphicae Religionis*, Venise, 1586), au t. I, fol. 120, mentionne Richard comme précepteur de Louis de Toulouse; au t. II, il donne une petite biographie empruntée au *Firmamentum*. — Sur les historiens franciscains, voir : SPETTMAN, O. F.M., *Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Peckam, zugleich ein Ueberblick über die Literargeschichte des Franziskaner Ordens, bis ca.* 1500, dans *Franziskanische Studien, Quartalschrift*, t. II, 1915, p. 171-207 et 279-285. — A. G. LITTLE, *A Guide to Franciscan Studies*, Londres, 1920. — P. FIDENTIUS VAN DEN BORNE, *Die Franciscus-Forschung*, Munich, 1917.

nous devons d'abord étudier ces dernières avant d'essayer à notre tour la biographie du célèbre franciscain.

## II. LES CATALOGUES DES ŒUVRES DE RICHARD

Il ne sera pas sans utilité de dresser un tableau comparatif des principaux catalogues relatifs aux œuvres de Richard, en marquant par un exposant l'ordre suivi par chacun d'eux; ainsi la dépendance mutuelle apparaîtra mieux.

Nous emploierons les sigles suivants :

B = Bale
Bel = Bellarmin.
F = Firmamentum
L = Leland.
P = Pits
T = Trithème
V = Willot.
W = Wadding.

Pour la facilité des comparaisons nous avons dû nous éloigner de l'ordre strictement chronologique.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. *Super Sententias*, l. IV | $T^1$ | $L^1$ | $F^1$ | $B^1$ | $V^1$ | $P^3$ | $Bel^1$ | $W^3$ |
| 2. *Super dist. decreti*, l. I | $T^2$ | $L^2$ | $F^4$ | $B^2$ | $V^4$ | $P^4$ | | $W^4$ |
| 3. *De ordine iudiciorum*, l. I | $T^3$ | $L^3$ | $F^6$ | $B^8$ | $V^5$ | $P^5$ | $Bel^7$ | $W^5$ |
| 4. *In evangelia*, l. IV | $T^4$ | $L^5$ | $F^2$ | $B^4$ | $V^6$ | $P^1$ | $Bel^2$ | $W^1$ |
| 5. *In epist. S. Pauli* | $T^5$ | $L^4$ | $F^3$ | $B^5$ | $V^7$ | $P^2$ | $Bel^6$ | $W^2$ |
| *Quod plures... libros ediderit* | $T^6$ | | | | | | | |
| 6. *Quodlibeta* | | $L^6$ | $F^5$ | $B^6$ | | $P^8$ | $Bel^5$ | $W^8$ |
| 7. *De conceptu B. Virginis* | | | $F^7$ | $B^7$ | $V^8$ | $P^6$ | $Bel^3$ | $W^6$ |
| 8. *In Francisci Regulam*, l. I | | | | $B^8$ | $V^2$ | $P^{10}$ | $Bel^4$ | $W^{11}$ |
| 9. *Contra Petrum Ioannem*, l. I. | | | | $B^9$ | $V^3$ | $P^{11}$ | | $W^{12}$ |
| 10. *Commentarios imperfectos*, l. I | | | $F^8$ | $B^{10}$ | | $P^9$ | | $W^{10}$ |
| 11. *Alias postillas et lucubrationes* | | | | $B^{11}$ | | | | |
| *Opuscula* | | | | | | $P^7$ | | $W^7$ |
| 12. *De clavium potestate* | | | | | | | | $W^9$ |

*a*) Comme on le voit, la seule différence entre L et T est que Leland place les *Postilles sur les Épîtres* avant le *Commentaire sur les Évangiles* et remplace la mention vague : « *Dicitur quod plures sacrae paginae libros... ediderit* », par : « *Quodlibeta etiam quae anno Domini* 1509... *impressa sunt.* »

*b*) Le *Firmamentum*, rédigé avant le catalogue de Trithème, suit un ordre différent. Il mentionne, en plus, d'une façon précise, les *Quodlibeta*, et le *traité sur l'Immaculée Conception*. Trithème ne dépend donc pas de lui. De plus, le *Firmamentum* ne donne pas l'*incipit* du livre des Sentences, mais il ajoute : « *duo*

*scripta egregia super IV Sententiarum libros* » : fait-il allusion au *Commentaire abrégé* dont parlent d'autres catalogues ? C'est probable.

*c*) Bale reproduit l'ordre de Leland, sauf qu'il rétablit l'ordre de Trithème par rapport aux Évangiles et aux Épîtres. Il ajoute, outre les numéros 7, 8, 9, 10 : « *aliasque lucubrationes et postillas conflavit sed titulos amisi* ». Ces mots insinuent qu'il eut une liste plus complète ou qu'il a vu un bon nombre de manuscrits.

*d*) Willot s'inspire du *Firmamentum*. En effet, après avoir signalé, en suivant Trithème : « *Scripsit super quatuor libros Sententiarum* », sans voir qu'il se répète en partie, il ajoute le texte même du *Firmamentum* : « *Item duo diversa scripta et egregia super quatuor libros Sententiarum,... ut auctor Firmamenti testatur.* » Suit la liste, mais il omet les *Quodlibeta*.

*e*) Pits a un ordre à lui. Il a vu un certain nombre de manuscrits du *Commentaire sur les Sentences*; il signale l'existence d'un manuscrit d'Oxford contenant des *Opuscula*, différents des *Quodlibeta* : ce sont nos *Quaestiones disputatae*.

*f*) Bellarmin ne se porte pas garant pour le *De ordine iudiciorum*, ni pour les *Commentaires sur saint Paul*, ni, chose curieuse, pour les *Quodlibeta*. Ce qui laisse croire qu'il juge les autres œuvres, qu'il cite, authentiques.

*g*) Possevin se contente de reproduire la liste de Willot.

*h*) Wadding emprunte sa nomenclature à Pits. Il ajoute seulement le « *Tractatus de clavium potestate, quem citat autor Defensorii pacis, par.* 2, *cap.* 6 ». Il s'agit de Marsile de Padoue, mort vers 1342. Celui-ci, en effet, à l'endroit indiqué écrit :

« His itaque sic praemissis, ad propositum accedentes, secundum mentem Magistri *Sententiarum*... et etiam intentionem Ricardi in quodam libello quem fecit intitulatum *De clavium sacerdotalium potestate*, dicamus quod... [1] »

[1] L'édition de Marsile de Padoue, faite par les soins de Zwingli, est intitulée : « *Opus insigne cui titulum fecit autor defensorem pacis*, quod quaestionem illam iam olim controversam de potestate Papae et imperatoris excussissime tractat, profuturum theologis et iureconsultis, in summa optimarum litterarum cultoribus omnibus. Scriptum quidem ante annos ducentos, ad Ludovicum Caesarem... at nunc in lucem primum editum perquam castigate et diligenter », sans nom de lieu, ni date, sans pagination; il n'y a que la numérotation, par

Étant donné que Wadding signale l'existence de cette œuvre, attribuée à notre Richard uniquement sur la foi de Marsile, il nous faut conclure qu'il ne l'a pas eue entre les mains. En outre le bibliographe franciscain croit que le quatrième livre sur les *Sentences* n'a pas été achevé par Richard lui-même : « *Circa librum quartum, quem auctor non absolverat, complendum suas operas adhibuerunt Franciscus Georgius et Dionysius Bononiensis minoritae* »; ce sont les premiers éditeurs. Il remarque enfin que quelques-uns prétendent que Richard a commenté toute l'Écriture.

## III. LES ŒUVRES AUTHENTIQUES DE RICHARD

Sbaralea essaya de faire, dans ces listes, le départ des œuvres authentiques. Nous nous y efforcerons également.

1. — L'authenticité du *Commentaire sur les Sentences* est hors de conteste. Wadding, il est vrai, s'était imaginé que le quatrième livre, laissé inachevé par Richard, avait été complété par des théologiens du XV^e^ siècle, en vue de l'édition publiée en 1499. Sbaralea a fait bonne justice de cette hypothèse; il y oppose la date de 1437 d'une copie manuscrite de cette œuvre, conservée à Ferrare et le témoignage de théologiens et de prédicateurs du commencement du XV^e^ siècle, citant les dernières distinctions du quatrième livre [1].

Les nombreux manuscrits encore existant aujourd'hui ne laissent pas de doute sur l'authenticité des quatre livres des *Commentaires*.

Sans vouloir dresser une liste complète de ces manuscrits, citons :

Oxford, Bodl., n. 2765 (actuellement, Bodl. 744); XIV^e^ siècle [2].

---

des lettres, des différents cahiers; la préface de l'éditeur est datée de 1522. Le texte que nous avons donné se lit au cahier L. Étant donné la rareté de cette édition, nous citons aussi la réimpression due à M. GOLDAST dans *Monarchia S. Romani Imperii*, Francfort, 1614, t. II, p. 205.

[1] SBARALEA, p. 634-635.

[2] LITTLE, p. 214.

Oxford, Merton College, n. 98, contient le premier livre des *Sentences*; XIV^e siècle [1].

Oxford, Balliol College, n. 198, contient le second livre des *Sentences*; XIV^e siècle [2].

Cambridge, Pembroke College, n. 194 et n. 195, contiennent les troisième et quatrième livres des *Sentences*. Le quatrième livre est achevé comme le montre l'*explicit*; XIII^e-XIV^e siècle [3].

Canterbury Cathedral [4], lib. 4.

Munich, Staatsbibliothek, n. 3549, XV^e siècle, et 8078, XIII^e et XIV^e siècles [5].

Paris, Bibliothèque Mazarine, n. 926, contient le second livre des *Sentences*; XIV^e siècle [6].

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, n. 368, contient le quatrième livre, complet; XV^e siècle [7].

Ripoll, n. 45 : *Quaestiones super Sententias*; XIV^e siècle [8].

Cambrai, n. 301, contient le quatrième livre des *Sentences*, complet; XIV^e siècle [9].

Bordeaux, n. 156, contient le quatrième livre des *Sentences*, complet, avec ses cinquante distinctions [10]; XIII^e-XIV^e siècle.

Florence, Bibliothèque Laurentienne, *ex Bibl. S. Crucis*, Plut. XXX, dext. cod. II, contient le premier livre; cod. V contient le second; cod. X contient le quatrième complet; XIV^e siècle [11].

Sbaralea nous renseigne sur les manuscrits italiens des XIII^e et XIV^e siècles [12].

---

[1] H. Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie adservantur*, Oxford, 1852, t. I, p. 49-50.

[2] *Ibid.*, p. 64.

[3] M. R. James, *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Pembroke College*, Cambridge, 1905, t. I, p. 181-182.

[4] Little, p. 214.

[5] Id., *ibid.*

[6] Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, 1885, t. I., p. 435.

[7] H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*. Paris, 1885, t. I, p. 230.

[8] R. Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, II, dans *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, Philosoph. histor. Klasse, t. CLVIII, II, 1908, p. 96.

[9] Molinier, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Paris, 1891, t. XVII, p. 114.

[10] C. Couderc, *Catalogue général*, Paris, 1894, t. XXIII, p. 85.

[11] Bandini, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae*, Florence, 1777, col. 701, 702.

[12] Sbaralea, p. 634.

Les citations des auteurs du XV^e siècle, comme saint Antonin, du XIV^e, comme Pierre d'Aquila (1370), Jean Bacon (1346), Gui de Mont-Rocher (1330), Astexanus de Asta (1317), et Jacques de Trisanto (1323), dont nous parlerons plus loin, renforcent la preuve que nous avons tirée des manuscrits.

Enfin le témoignage d'un document de librairie, datant de 1304, qui taxe chacun des livres de Richard, achève la démonstration. On y lit [1] :

*Opera Fratris Richardi*

In primo *Sententiarum*, XXXIX pecias . . . . . XXXII den.
Item, in secundo *Sententiarum*, LXI pecias . . . . IIII sol.
Item, in tertio, LVII pecias . . . . . III sol. et X den.
Item, in quarto, LXXX et V pecias . . . . V sol. et IIII den.

Il est à remarquer que le quatrième livre est décrit comme comprenant 85 cahiers [2], tandis que le troisième, qui de fait est plus court, n'en comptait que 57.

2-3. — Trithème et les autres catalogues attribuent à Richard deux ouvrages sur le droit canonique. Sbaralea n'en fait plus mention. Saint Antonin n'en parlait pas; il se contentait de dire que Richard s'était acquis de la réputation en droit ecclésiastique par la science juridique dont il fit preuve dans son IV^e livre sur les *Sentences* [3]. Sixte de Sienne n'en fait pas mention; Bellarmin passe sous silence le premier et n'ose se prononcer sur l'authenticité du second.

En réalité ces deux traités sont à restituer à *Richardus Anglicus*. Pour le premier le doute n'est pas possible. Von Schulte [4] nous montre que Richardus Anglicus composa des *Distinctiones super decretis*, avec l'*incipit* : « *Patres nostri omnes sub nube*

---

[1] Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 109, n. 642.

[2] Sur l'intéressante question de la « pecia », voyez J. A. Destrez, O. P., *La « Pecia » dans les manuscrits du moyen âge* (extrait de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XIII, 1924), pp. 182-192.

[3] Voir plus haut, p. 5.

[4] *Die Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts*, Stuttgart, 1875, t. I, p. 183. Sur la biographie de ce personnage et sa distinction d'avec Richard Poore, voir la notice de H. E. D. Blakiston dans le *Dictionary of National Biography*, t. XVI, p. 109.

*fuerunt.* » Or, tels sont précisément le titre et l'*incipit* de l'ouvrage attribué par les catalogues à notre Richard.

Un « *Ordo iudiciarius* » (*incipit* : « *Olim edebantur* ») est également l'œuvre de Richardus Anglicus. Nos catalogues ne donnent pas l'*incipit* de l'*Ordo iudiciarius* qu'ils mettent au nom de Middleton. Nous en sommes donc réduit à conjecturer que l'*Ordo iudiciarius* des catalogues est à identifier avec celui de Richardus Anglicus. La confusion était d'ailleurs aisée : les deux Richards étant anglais et du même siècle.

Au reste Leland semble avoir ignoré l'existence de ce canoniste. Dans son ouvrage sur les écrivains anglais, il ne mentionne que Richardus Anglicus, médecin, auteur du traité *De urinis*. Cette ignorance facilita, sans doute, son erreur d'attribution. La confusion de Bale est plus difficilement explicable. Nous lisons en effet [1], dans ses notes, un extrait de Philippe Wolphius :

« Richardus Anglicus, magnus iurisconsultus, praevenit Pileum Modicensem, leges et canones pro utraque parte allegando, sub ipso et composuit tractatum *Super decreti* L. 1 : « Patres nostri omnes sub nube »; scripsit etiam de seipso quod summam utilem ac necessariam *Ordinis iudiciorum* ediderit, claruit 1390 » (en note : « vel 1200, written above the line »).

Oubli ou mauvaise interprétation de ces lignes, toujours est-il que Bale n'hésita pas à suivre Leland, et comme lui, omit dans son catalogue le nom du juriste Richard Anglicus.

4-5. — L'œuvre exégétique de Richard comprenait d'après Trithème quatre livres sur les Évangiles, et quatorze sur les Épîtres de saint Paul. Tous les catalogues, sauf celui de Sixte de Sienne, qui ne parle pas des *Commentaires sur saint Paul*, reproduisent cette affirmation. Bellarmin, il est vrai, n'ose se prononcer sur l'authenticité des Postilles sur saint Paul : mais il se montre assez mal renseigné, puisqu'il ne mentionne même pas les *Quodlibeta*, déjà imprimés de son temps.

Il est certain que Richard a expliqué les Écritures ; car c'était

[1] R. L. Poole, *Anecdota Oxoniensia*, Oxford, 1902, p. 501.

la leçon réservée aux Maîtres. Au reste Bartholomée de Pise écrivait vers 1390 :

« Frater Richardus de Media Villa, magister fuit, scripsit super *Sententias* multum utiliter, et *Postillas* cum aliis pluribus fecit [1]. »

On pourrait encore citer, l'*explicit* du manuscrit [2] de la Bibliothèque Vaticane, Vatic. lat. 868 (fol. 132v.) :

« Explicit tabula super quaestiones fratris Ricardi, ordinis minorum, magistri in sacra scriptura. Amen. »

Mais il arrivait parfois de prendre le mot *sacra scriptura* dans un sens large. Rien ne nous autorise, en tous cas, à mettre en doute les affirmations des catalogues : mais, jusqu'ici, on ne connaît aucun manuscrit de ces *Postilles*. D'ailleurs le travail de l'identification des nombreuses *Postillae* conservées dans les bibliothèques n'est pas encore commencé.

Trithème rapporte une tradition d'après laquelle notre auteur aurait commenté d'autres parties de la Bible ; mais rien jusqu'ici n'est venu la confirmer. Bale parle aussi de « *alias elucubrationes et postillas... sed titulos earum amisi* » ; mais une indication aussi vague ne nous garantit rien.

6. — Les *Quodlibeta* sont certainement l'œuvre de Richard de Middleton. Personne n'a jamais soulevé le moindre doute à ce sujet. D'ailleurs la tradition manuscrite est absolument ferme sur ce point, comme sur les *Sentences*. Citons quelques manuscrits :

Oxford, Merton College, n. 139 ; XIVe siècle [3].

Paris, Bibliothèque nationale, fonds latin, n. 14305, manuscrit du XIIIe siècle ; les *Quodlibeta* de Richard se lisent à partir du folio 160. Ils sont précédés de deux autres *Quodlibeta* attribués à Richard par une note écrite d'une autre main, au haut du folio 148 : « *Quinque Quodlibeta fr. Richardi ordinis minorum.* » Le premier a pour *incipit* : « *Quaesita fuerunt quaedam de divinis, quaedam de spiritualibus creaturis...* » ; au fol. 153, le deuxième commence par ces mots : « *Quaesita*

---

[1] *De Conformitate vitae B. Francisci*, dans *Analecta*, t. IV, p. 339.

[2] Communiqué par S. É. le cardinal Ehrle ; voir la description de ce manuscrit plus loin, p. 19, n. 4.

[3] Little, p. 214. — H. Coxe, *Catalogus codicum mss*, Oxford, 1852, t. I, p. 60.

*fuerunt quinque in generali, primum de divinis, secundum de creaturis.* »
Le premier contient, seize questions, le second vingt-deux. Ces deux premiers *Quodlibets* sont séparés de ceux de Richard par une demi-colonne en blanc. Comme il n'y a aucune autre trace que cette œuvre soit de Richard, l'indication du manuscrit parisien est insuffisante pour maintenir cette attribution.

Toulouse, n. 738, fol. 221; XIII^e siècle [1].

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, n. 516, fol. 173^v; XIV^e siècle [2].

Florence, Laurentienne, *ex Bibl. S. Crucis*, Plut. XVII, sin. cod VI; commencement du XIV^e siècle [3].

Bibliothèque d'Assise, n. 14; XIII^e siècle.

Signalons encore deux manuscrits romains du XIV^e siècle, dont nous devons la description à son Éminence le cardinal Ehrle :

Bibliothèque du Vatican, Vatic. lat. 868, parchemin, fol. 179, 317 sur 228 mm; XIV^e siècle; belle écriture, avec « indices » [4].

Bibliothèque du Vatican, Borgh. 361, parchemin, fol. 223, 333 sur 240 mm; XIV^e siècle; comme le précédent, belle écriture [5].

---

[1] *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques des départements*, Paris, 1885, t. VII, p. 434. Il est à remarquer que la foliation donnée par le catalogue est fautive : les *Quodlibeta* commencent au fol. 221 et non au fol. 223.

[2] H. MARTIN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1885, t. I, p. 365.

[3] BANDINI, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae*, t. IV, p. 127.

[4] Vatic. lat. 868; voici le contenu de ce manuscrit :

1) ff. I, II, index.

2) fol. 1-103, *Questiones disputate*, 1^e partis : de Deo et angelis; qq. 1-37 (fol. 57-69, *questio privilegii*); fol. 103-129, *Questiones disputate*, 2^e partis, sc. de homine, qq. 38-45.

3) fol. 129 v-132. Index des *Questiones disputatae*, avec leur division en articles. A la fin de cette première table on lit, fol. 13c^v : *explicit 2^a pars, incipit primum Quodlibetum.* »

Suit alors la table des Quodlibets, questions et articles. A la fin de cette table, *alia manu* : « *Explicit tabula super Questiones fratris Ricardi ordinis Minorum magistri in sacra scriptura. Amen.* »

4) fol. 133-179, les trois *Quodlibeta.*

fol. 179, « *Hunc librum emi ego Thomas de Sarzana, subdiaconus apostolicus ab heredibus ser. Colucii per medium Nicolaï Nicoli, precio quinque ducata aurea.* »

[5] Borgh., 361; ce manuscrit contient les œuvres suivantes :

1) fol. I, II, index.

2) fol. 1-69, RICARDUS DE MEDIA VILLA, *Questiones disputate 1^a pars*, de Deo et angelis, fol. 1-37; 2^a *pars*, de homine, fol. 38-69.

3) fol. 70-127, *Quodlibeta* RICHARDI.

4) fol. 128-172, Questiones de Marra.

5) fol. 173-211, Thomas de Aquino, Questiones.

7. — Un traité sur l'Immaculée Conception est signalé dans tous les catalogues depuis Bale et le *Firmamentum*, qui va même jusqu'à préciser la date de sa composition : *tempore senectutis tractatum elegantem*. Ce qui favorise le plus cette attribution, c'est assurément le fait que la tradition remonte, s'il faut en croire Sbaralea, à Jean Vitalis [1], franciscain, mort en 1394.

Assurément il n'y a pas d'impossibilité absolue : car il n'est pas exact de dire, avec les éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, qu'avant Duns Scot la doctrine de l'Immaculée Conception n'a pas été défendue publiquement dans les écoles franciscaines [2]. A Oxford, à tout le moins, le privilège marial avait trouvé des apologistes. Le maître de Scot, Guillaume de Ware, avait déjà soutenu cette thèse :

« Est opinio quod non contraxit originale; quam volo tenere, quia si debeam deficere, cum non sim certus de altera parte, magis volo deficere per surabundantiam, dando Mariae aliquam praerogativam, quam per defectum... Unde primo volo ostendere possibilitatem, secundo congruentiam, tertio actualitatem [3]. »

Guillaume († 1300) est certainement contemporain de Richard, peut-être plus âgé que lui [4]. Les éditeurs de cette question sur l'Immaculée Conception croient qu'avant Scot, aucun Mineur ne défendit à Paris le glorieux privilège déjà enseigné à Oxford [5]. Mais est-il certain que Guillaume commenta les *Sentences* à Oxford, et non pas à Paris [6] ?

---

6) fol. 212-218, Johannis Peckham, ordinis fratrum minorum, tractatus de numeris.

7) fol. 219-223, Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum.

8) fol. 223-223$^{v}$, « *Hec sunt loca in quibus dissentiunt* frater Bonaventura et frater Thomas in primo libro Sententiarum. »

[1] HURTER (*Nomenclator Litterarius Theologiae catholicae*, Aetas Media, 3$^{e}$ édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 683) cite de Jean Vitalis un *Defensorium* en cinq livres, publié dans PETRI DE ALVA Y ASTORGA, *Bibliotheca Mariana*, Louvain, 1665.

[2] BONAVENTURA, t. III, p. 69.

[3] GUILIELMI GUARRAE, FR. JOANNIS DUNS SCOTI, FR. PETRI AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis*, Quaracchi, 1904, p. 4.

[4] LITTLE, p. 213.

[5] FR. GUILIELMI, *op. cit.*, p. IX.

[6] LITTLE, p. 213; FÉRET, p. 396. Malgré son manque de critique, Féret est

Quoi qu'il en soit, la doctrine n'était pas nouvelle dans l'Ordre au moment où Richard enseignait. Mais cette constatation augmente la difficulté qu'il y aurait à ranger notre docteur parmi les défenseurs de l'Immaculée Conception. Dans son *Commentaire*, en effet, écrit, semble-t-il, après la défense de Guillaume, en tout cas au temps où l'opinion favorable au privilège était soutenue à Oxford, Richard se prononce fermement contre l'Immaculée Conception :

« Anima Virginis ex sui unione ad illam carnem, peccatum originale contraxit [1]. »

Il est à remarquer encore que Pierre Auriol († 1322), dans son apologie de l'Immaculée Conception, ne cite pas Richard :

« Multi doctores solemnes praedicaverunt Parisius et in Anglia et praedicant singulis annis quod Virgo Maria non contraxit originale... Etiam nonnulli vel in suis scriptis communibus relinquerunt, utpote magister Joannes Scotus et Guilielmus dictus Guarro, in suis scriptis super tertium *Sententiarum* [2]. Praeterea, illud potest licite opinari absque omni periculo fidei et erroris, quod tenuerunt viri sancti doctores; sed Anselmus..., Richardus in sermone de Conceptu beatae Virginis, et Alexander Nequam... Robertus etiam magister in theologia Lincolnensis episcopus et plures alii... [3] »

Assurément un argument *ex silentio* n'est jamais péremptoire; mais rapproché de la déclaration formelle de Richard, il prend une signification nouvelle. Nous croyons donc pouvoir conclure avec les éditeurs de ces *Quaestiones*, que l'attribution à Richard d'un traité sur l'Immaculée Conception est une erreur, causée,

---

précieux, parce qu'il résume brièvement ce qui a été écrit par les historiens plus anciens. C'est à ce titre que nous le citerons. Voir Ehrle, *Studien der Handschriften*, p. 48.

[1] III *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 27.

[2] Guil. Warrae... Petri Aureoli *Quaestiones... de Immaculata Conceptione*, p. 72.

[3] *Ibid.*, p. 73. Le sermon de Richard de Saint-Victor dont parle Auriol, n'est pas à identifier avec l'explication du Cantique des cantiques, comme le croient les éditeurs de Quaracchi; mais avec le sermon publié dans Alva y Astorga sous le nom de Pierre Comestor et que la plupart adjugent à Richard de Saint-Victor. Voir Le Bachelet, *Immaculée Conception*, dans le *Dictionnaire apologétique*, Paris, t. III, c. 256 ; et dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, t. VII, c. 1015-1061.

sans doute, par la confusion bien facile entre Richard de Middleton et Richard de Saint-Victor [1]. On sait que ce dernier était souvent cité dans les manuscrits par le seul mot : *Richardus*. Or, dans la question de Pierre Auriol, comme dans celle de Guillaume de Ware, Richard de Saint-Victor était désigné par cette mention : « *Richardus in sermone de Conceptu beatae Virginis.* » Sans doute Vitalis, ou quelque autre lecteur pressé, aura mal interprété Auriol. Il faut aussi noter la citation prétendue de Richard, donnée à cette occasion par Jean Vitalis :

> « Ave gaudens in prosperis
> Lux distincta a caeteris,
> A rebus obscuris. »

Ce texte, de l'aveu de Sbaralea, est extrait d'un autre ouvrage également attribué à tort à notre docteur [2].

8. — L'opuscule « *In Francisci regulam* » est restitué, par Sbaralea, à Odon Rigauld [3].

9. — Bale et Willot, qui semblent indépendants l'un de l'autre, s'accordent à décerner à Richard la paternité d'un pamphlet contre Pierre Olivi. Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, pour qui se rappelle que Richard passa pour avoir été très opposé au réformateur; mais nous ne pouvons rien dire de plus. Avant ces deux écrivains, aucun auteur ne mentionne cette œuvre. Sbaralea n'en parle plus. Il est à noter que dans les procès qui se déroulèrent au XIV^e^ siècle contre le fougueux franciscain, jamais cet écrit n'est cité, alors que l'autorité de

---

[1] GUIL. WARRAE,. *Quaestiones*, p. XI.

[2] La phrase de SBARALEA est obscure, p. 634 : « De Conceptione Immaculatae V. M. scripsisse Tractatum testatur auctor antiquus Ioannes Vitalis, in suo *Defensorio* libri 4^1^ ancil. 5, ubi haec adducit : « Ave gaudens »... etc. Quae sunt super *Ave Maria*. Eius meminit et Io. Turrecremata *De veritate Concept.* p. 13. » Ensuite il nie l'authenticité du livre : *Expositio super Ave Maria.* — IOANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus de veritate Conceptionis Beatissimae Virginis*, Oxford-Londres, 1879, p. 743, auquel renvoie Sbaralea, dit également que ces paroles sont tirées du *Tractatus super Ave Maria.* — Aujourd'hui les Franciscains avouent que Richard n'a pas défendu le privilège marial (DE MARTIGNÉ, p. 375; P. PAUWELS, O. F. M., *Les Franciscains et l'Immaculée Conception*, Malines, 1904, p. 49).

[3] SBARALEA, p. 635.

Peckham, de Guillaume de la Mare, etc., est souvent invoquée [1]. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu confusion avec un autre Richard, également de nationalité anglaise, Richard de Coniton, qui composa un « *Tractatus magistri Richardi Conygton Ministri angliae, de paupertate contra opiniones fratris Petri Ioannis, Inc.* : *Beatus qui intelligit* [2]. »

10. — Bale signale encore des « *Commentarios imperfectos* ». Le *Firmamentum* de son côté affirme : « *Scripsit duo scripta diversa et egregia super quatuor Sententiarum.* » Willot se contente de copier ces renseignements. Il est certain qu'au temps de Sbaralea, on montrait au couvent d'Assise un manuscrit « *Primus liber abbreviatus super Sententias, incipiens : cupiens aliquid* », et l'attribution de cette œuvre à Richard remontait jusqu'au catalogue de 1381. Sbaralea démontre que ce *liber abbreviatus* est dû à la plume d'un compilateur, Jacques de Trisanto [3]. Comme il est probable que les affirmations du *Firmamentum* et de Bale remontent directement ou indirectement à cette fausse attribution du catalogue de 1381, nous sommes en droit de conclure que Richard n'a pas édité un second travail sur les *Sentences*; à tout le moins l'existence de cette œuvre n'est pas suffisamment garantie.

11. — « *Alias lucubrationes et postillas* », dit Bale; plus respectueusement, Pits parle d'*Opuscula*. Ces auteurs ne se sont pas trompés : il existe encore deux œuvres inédites, bien authentiques, de Richard : les *Quaestiones disputatae* et le *De gradu formarum*.

Le *De gradu formarum* se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris (fonds latin, n. 15962, du commencement du XIV^e siècle, fol. 169 à 180). Le manuscrit porte : *Questio fr. Richardi de gradu formarum* [4]. Un second manuscrit de la même œuvre se trouve à Munich, n. 8723, fol. 175 : *Questio de gradibus formarum* [5].

---

[1] EHRLE, *Vorgeschichte*, t. II, p. 352-416; et t. III, p. 1-195.
[2] LITTLE, p. 164. — EHRLE, *ibid.*, t. II, p. 385; et t. III, p. 23, 44.
[3] SBARALEA, p. 374 et 634. Marien (p. 462) copie ici le *Firmamentum*.
[4] HAURÉAU, t. V. p. 69-71.
[5] LITTLE, p. 215.

M. De Wulf a maintenu l'authenticité de cette œuvre contre Hauréau [1]. Et avec raison. La comparaison que nous avons faite de cette œuvre avec la question 39e des *Quaestiones disputatae*, montre, à l'évidence, que l'auteur est bien le même. Beaucoup d'idées se retrouvent dans les deux questions et la position fondamentale est identique.

Les *Quaestiones disputatae* sont encore inédites : nous en avons donné jadis la table des matières [2]. On ne peut douter de leur authenticité. En effet, tant le *Commentaire des Sentences*, que les *Quodlibeta* y renvoient à plusieurs reprises [3]. De nombreux manuscrits nous les ont conservées, sous le nom de Richard; et généralement les *Quaestiones* précèdent les *Quodlibeta*. Tels sont, entre autres, les manuscrits suivants :

Assise, cod. sign. 14, du XIIIe siècle.

Todi, cod. sign. 82, du XIIIe siècle, copie du précédent [4].

Bibliothèque Vaticane, Vatic. lat. 868, fol. 1-103; et Vatic. Borgh. 361, fol. 1-69, manuscrits dont nous avons donné la description plus haut (p. 19, n. 4 et 5).

Toulouse, n. 738, fin du XIIIe siècle [5].

Paris, Bibliothèque Mazarine, n. 3491, du XIVe siècle [6].

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, n. 516, du XIVe siècle [7].

Troyes, n. 142, du XIVe siècle [8].

Oxford, Merton College, n. 139, du XIVe siècle [9].

---

[1] De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 4-5. — Nous apprenons qu'un élève de M. De Wulf en prépare l'édition.

[2] *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, p. 493-513. Une de ces questions a été publiée dans le *De humanae cognitionis ratione*, p. 221.

[3] Voir plus loin, p. 28-29, et *Recherches* (*loc. cit infra*, p. 29 n, 3).

[4] Description dans le *De Humanae cognitionis ratione*, p. XXI.

[5] *Catalogue général des manuscrits*, Paris, 1885, t. VII, p. 433-434. Le catalogue donne fautivement le fol. 85 pour le commencement des *Quaestiones;* celles-ci commencent au fol. 83r.

[6] A. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, 1890, t. III, p. 106. Je ne sais pourquoi le catalogue l'intitule « la seconde partie des *Quaestiones theologicae* »; en réalité le manuscrit ne contient que la première : *De Deo et angelis*.

[7] H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1885, t. I, p. 365.

[8] *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques*, Paris, 1885, t. II, p. 69.

[9] H. O. Coxe, *Catalogus codicum mss.*, Oxford, 1852, t. I, p. 60.

Florence, Bibliothèque Laurentienne, *ex bibl. S. Crucis*, Plut. XXX, dext. cod. XI, et cod. XII, du XIV^e^ siècle, et Plut. XVII, sin. cod. VI, du XIV^e^ siècle [1].

Assise, deux manuscrits, l'un du XIV^e^, l'autre du XV^e^ siècle, indiqués par Mazzatinti [2].

12. — Wadding est le seul à signaler un *Tractatus de clavium potestate*, sur la foi de Marsile de Padoue. Malheureusement le texte de Marsile est loin d'être concluant. Comme on l'a vu [3], Marsile se contente d'écrire : « *secundum mentem Richardi, in quodam libello quem fecit intitulatum de Clavium sacerdotalium potestate.* » Rien dans le texte ne suggère qu'il soit question de notre Richard, et je croirais bien que ce traité doit être identifié avec celui de Richard de Saint-Victor, intitulé *De potestate ligandi atque solvendi* [4]. Cet opuscule, en effet, a pour sujet le pouvoir de lier et de délier confié à saint Pierre, par le texte célèbre de saint Matthieu, XVI, 18. Or, le chapitre VI de Marsile traite précisément le même sujet. De plus, les trois fois que Marsile invoque l'autorité de Richard, on retrouve les mêmes idées dans le traité du Victorin [5].

Ce qui me semble plus frappant encore c'est la phrase suivante de Marsile :

---

[1] BANDINI, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae*, Florence, 1777, t. IV, p. 702, 703, 127.

[2] MAZZATINTI, *Inventarii dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, Forli, 1894, t. IV, p. 47, 49. Le premier doit être celui dont parlent les éditeurs de Quaracchi.

[3] Voir plus haut, p. 13.

[4] PL, CXCVI, 1159, *inc.* : *Quodcumque ligaveris.*

[5] Il n'y a qu'une difficulté: « Quod si non affuerit (sacerdos), sufficit soli Deo confessum esse, habito tamen semper proposito confitendi si possit. Hoc etiam conformiter magistro sentit Richardus in suo libro praedicto, et ex determinatis ab eo in diversis capitulis colligitur quod a vere paenitente... Deus ante quodcumque ministerium sacerdotis culpam tollit... sub conditione tamen quod sacerdoti post modum debeat confiteri » (cahier Lv^v^). Il est très vrai qu'à plusieurs reprises Richard de Saint-Victor enseigne qu'en cas de nécessité le péché peut être remis sans confession (ch. VII) : ailleurs il dira que Dieu remet le péché conditionnellement, c'est à dire à condition qu'il soit accusé : mais au ch. XIX et suivants, il n'admet pas que le péché soit remis avant l'absolution. Seulement, comme Marsile n'est pas très rigoureux et que souvent il mêle ensemble ce que dit Pierre Lombard et ce que dit Richard, cette difficulté ne détruit pas la probabilité de l'identification que nous proposons.

« Ut idem magister et Richardus senserunt, videlicet commutatio temporalis paenae purgatorii... in aliquam huius saeculi satisfactionem, ut ieiunium. »

Assurément Pierre Lombard exprime la même idée : « *Solvunt cum de ea* [*satisfactione*] *aliquid dimittunt* » (*dist.* XVIII, c. 7); mais cette expression « *commutatio paenae purgatorii in huius saeculi satisfactionem* », cette expression si bien frappée ne se retrouve pas chez lui, ni non plus dans Middleton. Or, elle est chère à l'auteur du *De potestate ligandi* [1].

Au reste l'opuscule victorin, connu aujourd'hui sous le nom de *De potestate ligandi*, est parfois désigné sous des titres différents. Les manuscrits du moyen âge que j'ai pu relever en France donnent parfois le titre actuel, tel un ancien manuscrit du XV^e^ siècle, d'origine alsacienne, appartenant jadis à l'abbaye de Sainte-Geneviève à Paris [2]; tantôt celui de *De forma ligandi*, tel un manuscrit de l'ancienne abbaye des Célestins à Paris, aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Arsenal [3]. Trithème [4] le nomme : « *De potestate Petri* » et comme il donne l'*incipit* : « *Quodcumque ligaveris* », on ne peut douter de l'identification. C'est sous le même titre d'ailleurs que l'opuscule est signalé par Possevin [5]. Montfaucon parle d'un *Liber paenitentialis* [6] attribué à Richard de Saint-Victor, que l'on conjecture généralement être le même ouvrage [7].

13. — Depuis Quétif-Échard, on connaît trois *Sermons* attribués à Richard, dont nous établirons l'authenticité plus loin, la démonstration demandant un trop long développement [8].

---

[1] Voir les chapitres VI, VII, VIII, IX.

[2] Ch. Kohler, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève*, Paris, 1893, t. I, p. 157.

[3] H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris 1885, t. I, p. 161.

[4] Trithème, p. 158.

[5] Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1618, t. II, p. 322 et p. 328.

[6] Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, Paris, 1739, t. I, p. 16.

[7] Daunou, *Richard de Saint-Victor*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 487.

[8] Échard, t. I, p. 384, et 386. — Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1892, t. IV, p. 8, 10, 190, 195, 226.

Little a retrouvé dans un manuscrit d'Oxford un « *Sermo fratris Richardi de dilatatione sermonum.* Inc. *Quoniam aemulatores* [1]. » Mais cette identification lui paraît conjecturale.

***

Au terme de cette longue enquête critique à travers les catalogues et les manuscrits, nous admettrons donc comme authentiques les œuvres suivantes :

I. OUVRAGES IMPRIMÉS (certains).

1. Les quatre livres des *Commentaires sur les Sentences.*
2. Les trois *Quodlibeta.*

II. OUVRAGES MANUSCRITS (certains).

3. Les *Quaestiones disputatae.*
4. La *Quaestio de gradu formarum.*
5. Trois *Sermons.*

III. OUVRAGES PERDUS (très probablement authentiques).

6. Les *Postilles sur l'Évangile.*
7. Les *Postilles sur les Épîtres de saint Paul.*

Les autres ouvrages attribués à Richard par les catalogues n'offrent aucune garantie d'authenticité.

## IV. LA DATE DES « QUAESTIONES DISPUTATAE » (FIN DE 1284).

Dans une note publiée en 1916, nous avons attiré l'attention sur l'intérêt que présentent ces *Quaestiones*, inédites jusqu'ici, sauf une. Nous en avons donné la table des matières qui montre l'importance des sujets traités [2].

De toutes les œuvres de Richard, celle-ci, avec le *Commen-*

[1] LITTLE, p. 215. Voir H. O. COXE, *Catalogus codicum ms. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie asservantur*, Oxford, 1852, t. I, Merton College, p. 99, ms. CCXLIX, fol. 175.

[2] Les « *Quaestiones disputatae* » *de Richard de Middleton*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, p. 493.

*taire* sur le quatrième livre des *Sentences*, arrêta surtout l'attention des contemporains, et Richard lui-même semble avoir eu une prédilection pour les *Quaestiones disputatae*, auxquelles il renvoie souvent, tandis qu'il ne cite jamais ses autres écrits.

Les *Quaestiones* se divisent en deux parties. La première comprend trente-sept questions, relatives à Dieu, aux anges et aux démons [1]; la seconde, de la question trente-huitième à la quarante-quatrième, traite de l'homme, et la quarante-cinquième, du secret de la confession [2].

Nous essayerons d'abord de fixer la date de cette première œuvre de Richard.

## I. — LE TERMINUS AD QUEM.

1. — Il est certain que les *Questions* sont antérieures aux *Quodlibeta*. La place qu'elles occupent dans tous les manuscrits est un premier indice : elles les précèdent partout. D'ailleurs Richard lui-même, dans ces derniers, renvoie souvent à ses *Quaestiones disputatae*. Ainsi dans le premier *Quodlibet*, question 12 :

« Per quem modum hic fiat non est hic locus declarandi; maioris enim et prolixioris inquisitionis indiget : hanc autem quaestionem quae hic determinata est, perfectius determinatam invenies in meis *Quaestionibus disputatis* et hic ideo facilius pertransivi » (p. 18).

C'est au premier argument théologique de la question 39e que Richard fait allusion.

Dans la dernière question du premier *Quodlibet*, nous lisons encore :

« Sicut enim in una *quaestione mea disputata* fuit declaratum » (p. 29).

Plus nombreux sont les renvois aux *Quaestiones disputatae*, dans le second *Quodlibet* [3]. Un passage est surtout intéressant,

---

[1] Les « *Quaestiones...* » dans *Recherches*, t. VI, p. 500-511.

[2] *Ibid.*, p. 511-513.

[3] *Quodl.* II, q. 1; p. 33, renvoie à *Quaest. disp.*, q. 15.
*Quodl.* II, q. 4; p. 34, renvoie à *Quaest. disp.*, q. 35.
*Quodl.* II, q. 5; p. 40, renvoie à *Quaest. disp.*, q. 17.
*Quodl.* II, q. 19; p. 61 : « Quadam quaestione quam disputavi : utrum forma per quam homo reponitur in specie educatur per naturam de potentia

parce que notre docteur avoue que ses auditeurs ont abusé de sa *Quaestio disputata* 17e :

« Aliis tamen non videtur hoc oportere dicere, fundantes super unum quod ego dixi et declaravi, in quadam *Quaestione* quam disputavi, quae talis est : Utrum angeli imprimant formas corruptibiles in materia vel educantur per naturam de potentia naturae »;

et il s'efforce de démontrer qu'on ne peut pas tirer de ses paroles des conclusions téméraires (*Quodl.* II, q. 12; p. 47).

Le troisième *Quodlibetum* fait également allusion aux *Quaestiones disputatae* [1].

On pourra remarquer que le premier *Quodlibet* renvoie déjà à la seconde partie des *Quaestiones disputatae*.

La date des *Quodlibeta* nous fournit donc un *terminus ad quem*. Or, nous l'établirons plus loin, le premier *Quodlibet* doit se placer dans l'année scolaire 1284-1285. Les *Quaestiones disputatae* ne peuvent donc être rejetées au delà de cette date.

2. — Manifestement les *Questions* ont précédé la rédaction du *Commentaire sur les Sentences*. Richard écrit, en effet, dans ce dernier :

« Multos alios modos ludificationis possemus prosequi ex principiis datis, qui in una *quaestionum mearum disputatarum* facti sunt [2]. »

La question 31e expose, en effet, d'autres modes d'illusion diabolique.

La simple comparaison des textes suggérait d'ailleurs cette conclusion [3]. Nous nous contenterons d'un exemple : la thèse de la pluralité des formes substantielles dans l'homme :

« Utrum in Adam fuerit aliqua forma substantialis cum anima intellectiva, quod etiam quaeritur de quolibet alio homine [4]. »

---

animae .» Les éditeurs des *Quodlibeta* renvoient au *Quodl.* I, q. 12, mais à tort : il s'agit clairement de la *Quaest. disp.*, 38.

*Quodl.* II, q. 21; p. 64, renvoie à *Quaest. disp.*, q. 39 et à q. 9.

[1] *Quodl.* III, q. 1; p. 87, renvoie pour les preuves à *Quaest. disp.*, 1. et 2.

*Quodl.* III, q. 9; p. 97, à *Quaest. disp.*, q. 17.

*Quodl.* III, q. 12; p. 105, à *Quaest. disp.*, q. 31.

*Quodl.* III, q. 15; p. 119, à *Quaest. disp.*, q. 6.

[2] II *Sent.*, d. VIII, a. 2, q. 3; p. 111.

[3] Voir l'article dans les *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, p. 496.

[4] II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 5; p. 218-228.

Le *Commentaire* résume, en la remaniant, la question 39$^{e}$ : « *Utrum in homine sint plures formae substantiales.* » Toutes les idées principales se retrouvent de part et d'autre : mais le *Commentaire* diffère de la *Question*, d'abord par l'ordre dans l'exposition, qui est beaucoup plus méthodique. Richard y distingue nettement les deux opinions opposées à la sienne, les réfute séparément avant d'exposer et de prouver sa propre théorie ; dans la *Question*, au contraire, simultanément il réfute ses adversaires et démontre sa propre position, par des syllogismes fort compliqués et à la fin seulement il précise son idée.

Ensuite, et c'est la seconde différence, les *Sentences* se contentent de donner le squelette des arguments, tandis que la *Quaestio* les développe largement, prouvant chacune des majeures et des mineures à grand renfort de raisons. En particulier, la réfutation de la seconde opinion adverse, celle de Gilles de Rome, est tellement succincte qu'elle devient difficile à comprendre sans le secours des *Quaestiones*. Remarquez la phrase énigmatique :

« Unde verbum Commentatoris, de substantia orbis, allegatum est, nisi intelligatur de forma completa. »

La pensée de Richard devient claire, si on lit, dans la *Question*, la réponse à la 22$^{e}$ objection (la 19$^{e}$ objection philosophique) :

« Ad id quod arguebatur 19° per Commentatorem, in libro de substantia orbis, dicentem quod si materia haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa; dico quod intelligendum est de forma repugnante ipsi formae introducendae, non de forma incompleta disponente ad illam. Et quod ista fuerit mens Commentatoris videtur posse persuaderi per verba quae dicit alibi... » (fol. 157$^{v}$, c. 1).

Toutefois, la preuve de l'antériorité des *Questions* par rapport au *Commentaire*, intéressante pour le classement des œuvres de Richard, ne précise en rien la conclusion obtenue par la comparaison avec les *Quodlibeta*.

3. — L'examen des œuvres contemporaines confirme les résultats obtenus jusqu'ici.

Godefroid de Fontaines célébra son second *Quodlibetum*

probablement en 1285, puisque le troisième appartient à l'année 1286 [1]. Or, la septième question semble bien dirigée contre Richard. Godefroid connaît, en effet, trois façons de défendre la pluralité des formes : la troisième est celle de Henri de Gand, comme le notent justement les éditeurs [2]. Mais la première représente bien la position de Richard [3].

## II. — Le terminus a quo.

*Le terminus a quo* peut être fixé d'abord par la condamnation des thèses averroïstes, prononcée en 1277, par l'évêque de Paris; elle est plusieurs fois mentionnée.

Il est certain aussi que Gilles de Rome [4] dans son *De gradibus formarum* (1278) ne fait aucune allusion à la position propre à Richard, dans la question de la pluralité des formes, ni à aucun de ses arguments. Au contraire, Middleton réfute le *De gradibus formarum*, comme nous le montrerons dans l'appendice [5].

De même Gilles de Lessines [6], dans son *De Unitate formae* (juillet 1278) [7], ne fait aucune allusion à Richard : mais il est bien difficile de croire que Middleton n'a pas connu Gilles. Sur les onze arguments de ce dernier, sept sont rapportés parmi les objections de la *Quaestio disputata* [8].

Henri de Gand [9], dans son quatrième *Quodlibet* (Noël 1278 ou 1279), ignore également notre docteur [10] : et son témoignage est plus précis que les précédents. Réfutant les pluralistes dans la première partie de la question treizième, il commence par rapporter leurs arguments et il ajoute : « *Ista sunt fundamenta,*

---

[1] De Wulf-Pelzer, p. 276. — Ueberweg, p. 506, 519, 181*.
[2] De Wulf-Pelzer, p. 97, note.
[3] Voir plus loin, l'appendice III, p. 426.
[4] Ueberweg, p. 506, 521, 181*. Voir plus loin, l'appendice VII, p. 440.
[5] Voir plus loin, l'appendice I, p. 389.
[6] Sur Gilles de Lessines, voir Grabmann, *Aegidius von Lessines, O. P.*, dans *Divus Thomas*, troisième série, t. II, 1924, p. 35-54. — Ueberweg, p. 505, 180*.
[7] De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 83-89.
[8] Voir l'appendice I, p. 389.
[9] Ueberweg, p. 504, 510-514, 179*.
[10] Voir plus loin, l'appendice I, p. 389.

*ut credo, ponentium gradus formarum in omnibus compositis.* » Or aucun de ces arguments ne se trouve chez Richard. Bien plus, Henri ajoute, à la fin d'un raisonnement :

« Non restat nisi tertius modus, et ille, ut credo, est in quo confidunt, scilicet quod ex pluribus formis componatur tertia, quae per essentiam omnino differt ab aliis [1]. »

Or, on ne trouve rien de semblable chez Middleton [2].

D'autre part, parmi les objections rapportées par Richard, une au moins vient de Henri de Gand (la vingt-septième), sans parler de celles qui sont communes à plusieurs auteurs, telles, la quatorzième et la vingt-neuvième. De plus notre docteur, dans sa réponse à la dix-huitième objection, désigne la position de Henri de Gand :

« Potest adhuc assignari alia ratio secundum illos qui non ponunt plures formas incompletas in composito nisi in homine... [3] »

III. CONCLUSION.

De ces données convergentes, nous devons conclure que les *Quaestiones disputatae* ont vu le jour entre 1279 et 1284.

Nous pouvons faire un pas de plus. Richard, nous le verrons plus loin, devint docteur au début de l'année scolaire 1284-1285. Or, les *Quaestiones disputatae*, pour autant que l'on peut conjecturer dans une question encore obscure [4], étaient réservées aux *Magistri*. Puisque d'une part, Richard commença son enseignement magistral en novembre 1284 et que, d'autre part, le premier *Quodlibet* fut tenu dans l'année 1284-1285, si l'on suppose que Richard l'a tenu aux environs de Pâques 1285,

---

[1] GANDAVENSIS, fol. CIII[v].

[2] La seule objection qu'on pourrait faire à ce raisonnement est que Richard dans sa *Quaestio* se défend de trancher la question, si dans l'homme il y a plus de deux formes.

[3] Voir l'appendice 1, p. 390.

[4] EHRLE, *Nikolaus Trivet*, p. 45; MANDONNET, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. IX, 1920, p. 147; — Voir ID., *Chronologie des Questions disputées*, dans *Revue Thomiste*, troisième série, t. I, 1918, p. 266-287 et 340-371. ID., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2[e] édit., 1910, p. 129.

nous pourrions assigner pour date aux *Quaestions disputatae* la fin de 1284.

## V. LA DATE DES « QUODLIBETA » ET LA CONTROVERSE SUR LES PRIVILÈGES DES ORDRES MENDIANTS

Pour fixer la date des *Quodlibeta*, deux voies nous sont ouvertes: la première, comparer cette œuvre de Richard avec les *Quodlibeta* de ses contemporains; la seconde, étudier les événements historiques et, en particulier, la controverse sur les privilèges des Ordres Mendiants, à laquelle Richard fut mêlé. Les conclusions convergentes auxquelles nous aboutirons par ces deux méthodes nous permettront de fixer avec certitude [1] les dates suivantes :

Année scolaire 1284-85 : 1e *Quodlibet.*
1285-86 : 2e *Quodlibet.*
1286-87 : 3e *Quodlibet.*

### I. — COMPARAISON AVEC LES AUTRES DOCTEURS

Le lecteur trouvera à l'Appendice II une comparaison détaillée entre les *Quodlibeta* de Richard et les œuvres des autres maîtres parisiens. Nous nous contenterons de dégager ici les grandes lignes de nos recherches, renvoyant pour la preuve détaillée à ces pages.

La deuxième question du premier *Quodlibet*, sur la multilocation, nous fournit un *terminus ad quem* solide : elle nous invite à placer le premier *Quodlibet* avant le neuvième de Henri de Gand (1285-1286), et avant le premier de Gilles de Rome tenu la même année.

En effet, Richard écrit :

« Si autem quaeras ab eis certam probationem huius quod unum corpus non possit esse simul in diversis locis... dicunt quod ita est

[1] Dans son excellent article : *Les premières disputes sur la distinction réelle*, dans la *Revue Thomiste*, t. XVIII, 1910, p. 741, le R. P. MANDONNET proposait comme date approximative du premier *Quodlibet* l'année 1285 ou l'année précédente. Je crois que l'on peut désormais se prononcer avec fermeté pour l'année 1284-1285.

per se notum quod non possit demonstrari ab aliis notioribus se, eo quod statim imprimitur haec veritas in anima [1]. »

Or, Henri de Gand et Gilles de Rome ne se contentent pas de déclarer que la thèse est évidente, mais s'efforcent de démontrer qu'il y a contradiction interne à affirmer qu'un corps puisse être à la fois en plusieurs endroits. Remarquons, en outre, que Henri rejette la valeur de la preuve d'autorité tirée de Hugues de Saint-Victor, que Richard invoque tranquillement. Il serait donc difficile de placer la soutenance de ce premier *Quodlibetum* après les brillantes défenses de ses adversaires.

Cette conclusion est encore confirmée par l'examen de la question huitième du même *Quodlibet*, qui traite de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Si nous pouvions admettre, avec le R. P. Mandonnet, que Gilles de Rome, dans son premier *Quodlibet* (1285-1286), et Godefroid de Fontaines, dans sa troisième dispute (1286-1287), attaquent directement Richard, la preuve de l'antériorité de notre premier *Quodlibet* serait aisée. Malheureusement la démonstration du R. Père suppose formellement [2] que Richard propose une solution différente et même qu'il rejette la thèse du docteur gantois et le combat. Or, il est certain, comme nous le démontrerons dans l'appendice II, que Richard défend la même position que Henri, mais en la précisant quelque peu. Il n'y a pas, prétendait Henri, une simple distinction réelle entre l'essence et l'existence : une simple distinction de raison ne suffit cependant pas; il faut poser une distinction plus profonde, une distinction d'*intention*. Ce que l'existence actuelle ajoute au concept d'essence, c'est une relation à l'acte créateur : « *Nihil ponit in creato nisi respectum ad creatorem* [3]. » Richard ne diffère du Docteur Solennel que par la manière de s'exprimer. Les mots « *distinctio secundum intentionem* » ne se retrouvent pas chez lui, mais il met en relief la cause de cette distinction : le *respectus ad creatorem*. Il ajoute cependant, à la fin de sa

[1] *Quodl.* I, q. 2; p. 3, c. 2.
[2] MANDONNET, *Les premières disputes*, p. 760.
[3] GANDAVENSIS, *Quodl.* I, q. 9; fol. VII$^{v}$.

dispute, une précision nouvelle : pour notre docteur, l'existence actuelle superpose à l'essence une double relation : l'une de raison, par rapport à elle-même : « *Addit super essentiam tantummodo relationem ad seipsam, ut habens rationem suppositi* » ; l'autre réelle par rapport à la causalité divine : « *et respectum ad creatorem* [1]. » Or, à cette précision, ni Gilles de Rome, ni Godefroid ne font allusion. Quant à l'expression « *respectus ad creatorem* », comme nous venons de le dire, et comme nous le démontrerons plus au long dans l'appendice, elle ne suffit pas à caractériser Richard, puisqu'elle exprime la théorie de Henri aussi bien que la sienne.

Le lecteur trouvera, dans l'appendice, une analyse du traité de Gilles *De esse et essentia*. On n'a pas assez remarqué que ce traité est une réfutation directe de Henri de Gand, qu'il suit pas à pas, et dont il discute tous les arguments. Aucun indice certain ne nous permet de croire que le docteur augustinien ait songé à Richard. La preuve directe de l'antériorité du *Quodlibet* de Middleton nous échappe donc.

Il nous reste au moins des preuves indirectes.

1. — Après cette œuvre magistrale qu'est le *De esse et essentia*, on ne conçoit pas la possibilité de la défense telle que la présente Richard. D'ailleurs, aucun des arguments de Gilles en faveur de la distinction réelle n'est mentionné. De plus, comment, après la réfutation victorieuse de Gilles, aurait-il pu reprendre les arguments de Henri, sans la moindre allusion aux objections qu'ils avaient soulevées ? Comment n'eût-il pas essayé de répondre à l'objection montrant qu'il est contradictoire de chercher la différence entre l'existence et l'essence, dans un simple *respectus*, sans poser un fondement réel et réellement distinct ? Il est donc certain que le *Quodlibet* de Richard est antérieur à cette œuvre de Gilles.

2. — Richard tint cette dispute avant le troisième *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines (1286-1287). En effet, celui-ci se prononça à la fois contre Gilles de Rome et contre Henri ; il se déclara partisan d'une distinction de pure raison. Richard,

[1] *Quodl.* I, q. 8 ; p. 13, c. 2.

si soigneux de noter les différentes opinions, ne fait aucune allusion à cette thèse, ni à ses arguments. De plus il ne répond pas aux objections présentées par Godefroid contre l'opinion de Henri que lui-même avait embrassée [1].

3. — Il est plus difficile d'établir les rapports entre le *Quodlibet* de Richard et celui [2] de Gilles de Rome (1285-1286). Rien ne prouve avec certitude que Gilles vise Richard; d'autre part, Richard ne semble pas avoir connu le *Quodlibet* de Gilles; en tout cas, il n'y fait pas d'allusion.

Quant au *terminus a quo* du premier *Quodlibet*, il est déterminé par l'année du doctorat de Richard, entre 1283 et 1285.

L'examen du second *Quodlibet* confirme nos précédentes conclusions et permet de les préciser encore. Celui-ci se range entre le huitième (1284-1285) et le neuvième *Quodlibet* (1285-1286) de Henri de Gand; il doit se placer avant le quatrième de Godefroid de Fontaines (1287-1288).

En effet, la première question de Richard : « *Utrum in Deo sit intellectus practicus* [3], » fut soulevée à l'occasion des idées singulières défendues par le Docteur Solennel dans son huitième *Quodlibet* [4] : et les développements que donne Richard, comme aussi ses réponses, montrent qu'il connaît la position de Henri, comme on peut le voir dans l'appendice II.

De même, la quatrième question de Richard [5] est une réfutation de l'optimisme, défendu par Henri dans son huitième *Quodlibetum* [6], et dans la question douzième [7], la digression de Richard sur la génération des vers semble bien viser ce que le docteur gantois avait dit à ce sujet dans la trente-sixième question de son *Quodlibet* huitième [8]. Enfin, il est manifeste que la question vingt-troisième sur la licéité des rentes viagères [9]

---

[1] De Wulf-Pelzer, p. 175, 176, 302.
[2] Aegidius, *Quodl.* I, q. 7; p. 15.
[3] *Quodl.* II, q. 1; p. 31.
[4] Gandavensis, *Quodl.* VIII, q. 1; fol. CCXCIX v.
[5] *Quodl.* II, q. 4; p. 36.
[6] Gandavensis, *Quodl.* VIII, q. 8; fol. CCCXII.
[7] *Quodl.* II, q. 12; p. 47.
[8] Gandavensis, *Quodl.* VIII, q. 36; fol. CCCXXXIX r.
[9] *Quodl.* II, q. 23; p. 65.

est une réplique à la question vingt-quatrième du huitième *Quodlibet* [1] du Docteur Solennel, comme on peut le voir dans l'appendice II.

D'autre part, la question quinzième où Richard parle de la compénétrabilité des corps [2], doit nous incliner à supposer que Richard tint son deuxième *Quodlibet* avant le neuvième de Henri [3]. Car il serait étrange qu'il ne fît aucune allusion à la position de Henri, pour qui l'impénétrabilité résulte non de la triple dimension des corps, mais de leur *situs*.

Si nous examinons le quatrième *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, nous constaterons que, dans sa question troisième, il soutient, avec Henri de Gand, que Dieu ne peut créer un être plus parfait que le plus excellent de ceux qu'il a produits [4]. Or, dans sa quatrième question, Richard prête à ses adversaires sept arguments : aucun des arguments exclusivement propres à Godefroid n'est mentionné : les deux seuls arguments de celui-ci, qui sont rappelés, se retrouvent dans Henri, et la forme même semble indiquer que ce sont les dires de Henri que Richard rapporte [5]. Il semble donc plus probable de placer le *Quodlibet* de Richard avant celui de Godefroid [6]. Un argument *ex silentio* tiré de la question cinquième [7] incline à la même conclusion.

Concluons donc, en supposant que Richard ne tint qu'une dispute quodlibétique par an, ce qui était la coutume assez générale :

Puisqu'il est démontré que le second *Quodlibet* de Richard suit le huitième de Henri de Gand et que, d'autre part, le premier *Quodlibet* précède le neuvième de Henri, il s'en suit que le premier fut tenu la même année que le huitième du Docteur Solennel et le second la même année que le neuvième, qui fut

---

[1] GANDAVENSIS, *Quodl.* VIII, q. 24; fol. CCCXXXIII[v].
[2] *Quodl.* II, q. 15; p. 53.
[3] GANDAVENSIS, *Quodl.* IX, q. 32, fol. CCCXCIV[v]. Voir l'appendice II, p. 413.
[4] DE WULF-PELZER, p. 242.
[5] *Quodl.* II, q. 4; p. 36.
[6] Voir l'appendice II, p. 414.
[7] DE WULF-PELZER, p. 250.

célébré dans l'année scolaire 1285-1286 [1]; ce qui donne pour le premier *Quodlibet* de Richard l'année scolaire 1284-1285. Cette conclusion est renforcée par la constatation déjà faite que le premier *Quodlibet* de Richard précède probablement le premier *Quodlibet* [2] de Gilles de Rome (1285-1286).

### II. — LA CONTROVERSE SUR LES PRIVILÈGES DES MENDIANTS.

Les dates que nous venons d'établir deviendront absolument certaines, si nous les examinons à la lumière des événements. Mais comme ceux-ci auront aussi leur importance pour fixer l'époque de la composition des *Commentaires* sur les *Sentences*, il est nécessaire de rappeler les principales péripéties de la controverse soulevée à l'occasion des privilèges des Mendiants.

Le 13 décembre 1281, Martin IV lançait sa célèbre bulle « *Ad fructus uberes* » [3], accordant aux Frères Mineurs et Prêcheurs le droit de prêcher et d'absoudre sans aucune approbation préalable des évêques et des curés, à condition toutefois que les fidèles se confesseraient une fois l'an à leur curé respectif, conformément au canon du quatrième concile de Latran. L'émotion fut considérable. N'osant s'opposer directement au privilège des Mendiants, les séculiers essayèrent de diminuer les résultats de cette bulle, en s'appuyant sur ce qu'ils appelaient la clause restrictive; et ils imaginèrent d'interpréter l'obligation imposée aux fidèles de se confesser une fois l'an au curé, comme comprenant celle d'avouer dans cette confession tous les péchés, même déjà remis, commis depuis la dernière confession faite « *proprio sacerdoti* ». La manœuvre était habile. Les Mendiants, comme bien on peut le supposer, s'élevèrent avec vigueur contre cette prétention inouïe et posèrent en thèse que jamais un fidèle n'est obligé de redire un péché, déjà absous par un

---

[1] EHRLE, *Heinrich von Gent*, p. 385-394. La date du IX^e *Quodlibet* n'est pas absolument certaine. Mais le X^e *Quodlibet* appartient certainement à l'année 1286-1287. — MANDONNET, *Les premières disputes*, p. 740-765.

[2] ID., *ibid.*, et *Gilles de Rome*, p. 484-489.

[3] DENIFLE, *Chartularium*, t. I, n. 508, p. 592. GLORIEUX, *Prélats français contre Religieux Mendiants*, dans *Revue d'histoire de l'église de France*, t. XI, 1925. p. 309-331.

prêtre ayant les pouvoirs nécessaires. Peut-être même quelques-uns allèrent-ils jusqu'à soutenir qu'un péché déjà remis ne peut plus être matière d'une nouvelle absolution sacramentelle.

Au mois de novembre de l'année 1282, se tint, sous la présidence, et s'il faut en croire Jean de Saint-Benoît, grâce à l'initiative de l'évêque de Paris et du doyen de la faculté de théologie, une réunion de quelques docteurs tant séculiers que réguliers [1]. Parmi eux se trouvaient trois docteurs de l'ordre des Frères Mineurs : Dreux de Provins, Simon de Lens, Arlotto de Prato. Les cas proposés étaient les suivants :

1. — Les péchés absous doivent-ils être confessés une seconde fois ? — « *Utrum aliquis vere paenitens et rite confessus et rite absolutus ab eo qui potest, teneatur eadem peccata numero iterum confiteri ?* » On comprend la portée de cette question, vu les circonstances.

2. — La seconde question nous intéresse moins, bien que nous l'ayons rencontrée dans les *Quodlibeta* de Richard [2] : un confesseur peut-il défendre à son pénitent de répéter sa confession à un autre ? — « *Et utrum aliquis possit aut debeat prohibere aut per modum aliquem obligatorium impedire quominus possit eadem peccata vel alia alteri confiteri ?* »

A la première, la réponse fut la suivante :

« Respondimus et respondemus quantum ad primum, quod vere paenitens et confessus et rite absolutus ab eo qui potest, si paenitentiam prius iniunctam in memoria tenet (restriction qui s'explique par le fait que les canonistes comme Raymond prétendaient que le pénitent qui avait oublié sa pénitence était obligé d'accuser de nouveau ses péchés, pour pouvoir accomplir la satisfaction sacramentelle), non teneatur eadem peccata numero iterum confiteri... Contrarium, quantum in nobis est, erroneum reputamus. »

Ce document scellé du sceau de l'évêque et des maîtres présents, fut visé par l'officialité de Paris le 29 novembre de la même année [3]. Aussitôt, comme nous l'apprend Jean de Saint-

[1] ÉCHARD, t. I, p. 405 ; les documents mentionnent 15 ou 17 maîtres.

[2] Voir l'appendice II.

[3] MARTIN, *Registrum epistularum J. Peckham*, Londres, 1885, t. III, dans *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, t. LXXVII, p. 87-89, DENIFLE, *Chartularium*, t. I, p. 595.

Benoît, on tenta d'obtenir d'autres signatures : tous les docteurs se dérobèrent, les uns tout en approuvant, les autres se contentant de ne pas contredire ouvertement leurs collègues : de ce nombre était Henri de Gand [1].

L'attitude des maîtres non Mendiants qui avaient pris part à la délibération de novembre ne laisse pas d'être un peu énigmatique; dès le mois de décembre de la même année 1282, Henri de Gand prétendait que ces maîtres n'avaient pas pu donner à leur détermination une portée aussi générale que le prétendaient les Mendiants [2]. Bien plus, dans son dixième *Quodlibet* (1286-1287), Henri déclarera que les conclusions que les Frères tirent de ce document sont fausses; car les maîtres séculiers, de leur propre aveu, en le signant, ne songèrent pas à appliquer au cas particulier du privilège la règle générale qu'ils énonçaient.

« Unde inducunt (mendicantes) in probationem intentionis suae testimonium XVII magistrorum in theologia, ut dicitur, qui sigillaverunt eis in quadam littera, illam universalem affirmationem veram esse tanquam regularem. In quo dictis magistris iniuriantur, falsitatem eis imponentes et tali intentione dictam litteram interpretantes, cum nunquam fuerit intentio eorum aliquid de propositione particulari aut de pertinentibus ad illorum privilegium iudicare, nec de illis aliquid cogitabant ut a pluribus illorum intellexi qui propriis vocibus testificati sunt coram quattuor episcopis congregatis una cum pluribus aliis magistris tunc actu regentibus tam regularibus quam secularibus inter quos ego unus eram [3]. »

La même affirmation se retrouve dans une lettre de l'évêque d'Amiens, de 1287 :

« Illimet qui sigillaverunt, videlicet praepositus sancti Andomari... et magister Nicolaus de Torculari... dixerunt quod ex illa generali propositione non poterat inferri conclusio quam fratres intendebant, videlicet quod confessi fratribus virtute privilegii sui, non tenerentur eadem peccata numero confiteri propriis sacerdotibus et si scivissent privilegium nunquam illam propositionem ita crude sigillassent [4]. »

---

[1] Échard, t. I, p. 405.
[2] Gandavensis, *Quodl.* VII, q. 23; fol. cclxxv$^{v}$.
[3] Gandavensis, *Quodl.* X, q. 1; fol. cccxcvii$^{v}$, E.
[4] Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 13.

Voilà qui est assurément étrange : qu'ils n'aient pas compris que la question avait été posée à l'occasion du fameux privilège [1] ! Les maîtres séculiers, par crainte de l'évêque d'Amiens, se sont peut-être jetés sur la sortie honorable que leur offrait Henri, dès 1282, lorsqu'il disait :

« Quia dicere quod vere paenitentes... eadem peccata iam confessa iterum confiteri, est regulariter falsum... ideo nuper plures ex magistris nostris ad hoc satis probabiliter attendentes iudicaverunt illud esse falsum. Nec tamen credendum quod per hoc intendebant excludere quin dicta propositio in aliquo casu posset habere veritatem, quem casum si forte actualiter percepissent, non est credendum, quin illum a generali propositione excepissent, nec sine tali exceptione ipsam ita generaliter concessissent [2]. »

Cependant, même en 1287, ces maîtres ne voulurent pas se compromettre, car ils se dérobèrent à la demande pressante qui leur fut faite, de signer une lettre de rétractation.

« Requisiti quod de hoc nobis litteram suam darent, deliberato consilio, dixerunt quod ad praesens non facerent nisi prius deliberarent cum aliis qui sigillaverant. »

Mais ils promirent d'écrire au pape, pour demander une déclaration contraire aux prétentions des Mendiants, promesse qu'ils tardèrent à tenir, si jamais ils l'exécutèrent [3].

Reprenons la suite des événements que la discussion sur l'attitude des maîtres séculiers, signataires de la sentence doctrinale de 1282, nous a forcé d'anticiper [4].

---

[1] D'autant plus étrange qu'une réunion d'évêques avait été tenue à Paris avant le 1er juillet à l'occasion du privilège des Mineurs. Cfr MARLOT, *Metropolis Remensis*, Reims, 1679, t. III, p. 579.

[2] GANDAVENSIS, *Quodl.* VII, q. 23; fol. CCLXXV^v^, G.

[3] DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 13.

[4] Le document dit « des XV Maîtres », sans doute sur la demande officielle de l'archevêque Jean Peckham, fut visé de nouveau par l'officialité de Paris, transcrit par ses soins et sous le sceau de la curie épiscopale envoyé à Canterbury, le vendredi après la fête de saint André 1284. Peckham était franciscain; aussi s'empressa-t-il de publier en Angleterre cette déclaration et d'en tirer toutes les conséquences favorables aux Mendiants. Il est intéressant de noter que les arguments de l'archevêque en faveur des religieux sont précisément ceux contre lesquels s'était déjà débattu Henri dans son septième quodlibet de 1282. Voir MARTIN, *Registrum epistularum J. Peckham*, Londres, 1885, t. III, p. 879.

La même année 1282, probablement au début de décembre, se tint une assemblée des ennemis des Mendiants. L'âme en était le fougueux évêque d'Amiens, Guillaume de Mâcon, dont les sentiments hostiles bien connus avaient empêché, en 1282, quelques professeurs de se rallier à la déclaration des XV Maîtres, au dire de Jean de Saint-Benoît [1]. La réunion de décembre 1284 comprenait treize évêques dont deux archevêques :

« Quemadmodum, nous dit Henri de Gand, dans son septième *Quodlibet*, *nuper* super eadem quaestione, a caetu episcoporum, utpote XIII, quorum duo erant archiepiscopi, petitum fuit a collegiis magistrorum regentium Parisiis, in facultate theologiae et decretorum, quid ipsi senserint [2]. »

L'un des archevêques présents, devant toute l'assemblée des évêques et des docteurs, protesta qu'il comprenait le privilège des Mendiants comme ne dérogeant pas à l'obligation des fidèles de confesser à leur curé tous leurs péchés, même ceux dont ils avaient obtenu l'absolution d'un Mendiant : « *nullo contradicente* ». Tout le collège des décrétistes approuva la déclaration de l'archevêque. Consultée à son tour, l'assemblée des maîtres de théologie approuva également [3].

Aux environs de Noël, Henri de Gand se prononça avec fougue pour les prélats dans son septième *Quodlibet* [4]. L'attaque déjà amorcée à la question 22[e] : « *Utrum sacramentum paenitentiae, virtute clavium respectu eorumdem peccatorum possit habere*

---

[1] ÉCHARD, t. I, p. 405. Ehrle propose la date du 29 novembre 1282 (*Heinrich von Gent*, p. 391). Mais le registre de Peckham auquel il renvoie, indique seulement qu'en ce jour le document des XV Maîtres fut visé par l'officialité. Dans le *Chartularium*, t. I, p. 596, Denifle est hésitant; il croit, peut-être, que cette assemblée fut le concile provincial tenu contre les Mendiants avant le 1[er] juillet 1282. Mais le mot *nuper* de Henri de Gand, parlant vers Noël 1282, suggère une date plus récente, et ce qu'il y raconte insinue l'idée que cette assemblée fut tenue pour combattre l'effet de la déclaration des XV Maîtres. Faut-il identifier cette assemblée avec celle dont parle Henri dans son *dixième Quodlibet* ? C'est peu probable, puisque là, il n'est plus question que de quatre évêques.

[2] GANDAVENSIS, *Quodl.* VII, q. 24; fol. CCLXXIX[r], V.

[3] GANDAVENSIS, *Quodl.* VII, q. 24; fol. CCLXXIX[v], Z.

[4] EHRLE, *Heinrich von Gent*, p. 394-395.

*effectum plus quam semel* [1] », est poussée à fond dans les questions suivantes :

Question 23e : « Utrum dicere quod vere paenitens et confessus rite absolutus ab eo qui potest, teneatur eadem peccata iam confessa, iterum confiteri, sit erroneum ? [2] »

Question 24e : « Utrum confessi fratribus, virtute privilegii ipsorum, teneantur confiteri iterato, suo proprio sacerdoti, peccata quae fratribus fuerunt confessi ? [3] »

Depuis ce moment, le Docteur Solennel fut un des plus ardents adversaires du privilège des Mendiants ; sa passion lui vaudra même, en 1290, de voir ses cours interdits par les légats pontificaux [4].

Mais ce n'étaient là que les préludes de la tempête. Celle-ci fit rage surtout en l'année 1286. Quatre archevêques et vingt évêques se réunirent le 7 décembre, dans la grande salle du palais épiscopal ; ils avaient pris soin de convoquer tous les maîtres, bacheliers et étudiants en théologie. L'archevêque de Bourges dans un sermon véhément s'éleva contre les prétentions des Mendiants ; après lui, s'il faut en croire le rapport de Godefroid de Fontaines [5], l'évêque d'Amiens, dans une dissertation canonique, les condamna également.

Le jour suivant, 8 décembre, un frère mineur prêcha dans l'église des Dominicains, mais le sermon tourna bientôt en défense du privilège. Le lundi 9, ce fut le tour d'un dominicain de le revendiquer à l'occasion d'une prédication faite dans l'église des Franciscains. Et, ajoute méchamment le rapport, « *Et credo ibi impleta est scriptura quae dicit : facti sunt amici Herodes et Pilatus in ipsa die* [6]. »

Il est probable qu'il y eut encore d'autres réunions dans ce mois de décembre, outre l'assemblée du 22 décembre dont nous parlerons tout à l'heure. En effet, il me semble, sauf meilleur

---

[1] GANDAVENSIS, *Quodl.* VII, q. 22 ; fol. CCLXXIIIr.

[2] GANDAVENSIS, *Quodl.* VII, q. 23 ; fol. CCLXXVr.

[3] GANDAVENSIS, *Quodl.* VII, q. 24 ; fol. CCLXXVIIr.

[4] MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1905, t. II, p. 211.

[5] DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 8.

[6] ID., *ibid.*

avis, que la réunion que raconte l'évêque d'Amiens dans sa lettre à l'archevêque de Reims, ne peut être identifiée avec aucune des précédentes. Il rapporte, en effet, qu'une assemblée de maîtres fut tenue *in capella*, dans la chapelle de l'évêque de Paris ; or la réunion du 8 décembre avait eu lieu dans la grande salle du palais : « *in sala episcopi.* »

Le but cette fois était d'obtenir une détermination des régents en théologie. Voici le texte :

« In primis congregati fuerunt Parisius magistri in theologia inter quos fuerunt Fratres magistri, in capella episcopi Parisiensis, a quibus quaesitum fuit quod illam generalem propositionem quam quidam sigillaverant, videlicet quod omnis contritus et confessus et absolutus ab eo qui potest eum absolvere, non tenetur eadem peccata numero iterato confiteri, nobis exponerent et utrum veritatem haberent in omni casu : qui unanimiter responderunt quod de se veritatem haberet, fallit tamen in casibus et specialiter in isto casu de quo agitur virtute privilegii quod incipit *ad fructus uberes* [1]. »

C'est à cette occasion que fut exercée, sur les signataires séculiers du document dit « des XV Maîtres », la pression dont nous avons parlé, pour les amener à se dédire.

Si notre conjecture est exacte ce serait à cette réunion-là que fait allusion Henri de Gand, dans son dixième *Quodlibet* :

« Ut a pluribus illorum (les signataires) intellexi, qui propriis vocibus testificati sunt coram quattuor episcopis cum pluribus aliis magistris tunc actu regentibus, tam religiosis quam saecularibus, inter quos unus eram, qui praedictam litteram non sigillaverunt ; qui omnes unanimiter professi sunt quod illa universalis nullo modo applicari habet ad istam particularem [2]. »

Enfin le 22 décembre, toute l'université fut convoquée à l'église de Saint-Bernard pour entendre un sermon d'un maître

---

[1] DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 13. — Godefroid de Fontaines, dans son rapport sur l'assemblée du 8 décembre, ne dit rien de semblable : nouvelle raison de ne pas identifier les deux réunions.

[2] GANDAVENSIS, *Quodl.* X, q. 1 ; fol. CCCXCVIII[r], E. Les dires de Henri de Gand concordent assez avec le récit de l'évêque d'Amiens pour qu'on puisse croire qu'ils relatent les mêmes faits. D'autre part Henri nous dit qu'il y avait quatre évêques présents, ce qui ne convient ni à la réunion de 1282, ni à celle du 7 décembre 1286. Nous croyons donc qu'il y eut une seconde réunion au mois de décembre.

séculier; puis l'évêque d'Amiens qui assistait à la cérémonie avec l'archevêque de Reims, se leva pour prononcer un nouveau réquisitoire contre les Frères. Les étudiants réclamèrent des copies du privilège et, ajoutent Godefroid et l'évêque d'Amiens, avec une évidente satisfaction, la majorité se prononça actuellement pour nous à la grande confusion des Frères [1].

La relation de Godefroid de Fontaines ajoute que Gilles de Rome se déclara, dans une dispute solennelle, en faveur des évêques :

« Super his postea disputatum fuerat a magistro Aegidio de Ordine S. Augustini, qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur, et determinatum fuit ab eodem quod episcopi erant in parte longius saniori [2]. »

De son côté l'évêque d'Amiens ajoute :

« Omnes doctores qui hoc anno disputaverunt de *Quolibet*, quibus facta est quaestio, videlicet magister Henricus de Gandavo, magister Godefridus de Leodio (de Fontaines), magister Gervasius, canonicus Montis S. Eligii et magister Nicholaus de Pressorio pro nobis determinaverunt... Fratres Praedicatores et Minores hoc anno (1286-1287) istam quaestionem, licet eis facta fuerit, recipere noluerunt [3]. »

Ce texte de l'évêque d'Amiens permet de fixer la date du troisième *Quodlibet* de Godefroid. La septième question en effet traite du privilège des Mendiants. La question huitième se rapporte également à ce débat passionné [4]. Il est même probable que la question dixième [5] n'y est pas étrangère : « *Utrum doctor in theologia possit determinare ea quae ad solum papam pertinent.* » Il était en effet délicat d'interpréter une bulle pontificale; et, comme on le voit par la longue dissertation de Henri de Gand prenant ses précautions contre les foudres de Rome, les maîtres séculiers n'étaient pas sans quelque inquiétude : n'empiétaient-ils pas sur l'autorité du Pontife romain ?

---

[1] Les deux récits de Godefroid (Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 10) et de l'évêque d'Amiens (*ibid.*, p. 13) s'accordent parfaitement sur les événements de la journée du 22.

[2] *Ibid.*, p. 10.

[3] *Ibid.*, p. 13.

[4] De Wulf-Pelzer, p. 214, 216.

[5] *Ibid.*, p. 218.

Cette même lettre détermine également la date du dixième *Quodlibet* de Henri de Gand. Les deux maîtres tinrent donc leurs disputes dans l'année scolaire 1286-1287 [1].

L'année suivante Godefroid revint sur le débat dans la treizième question de son quatrième *Quodlibet*.

« Utrum magister theologiae quaestionem cuius veritatem scire est necessarium ad salutem, debeat reputare esse litigiosam, et ob hoc eam repellere et nolle determinare? »

D'abord Godefroid remarque que la question a été posée à cause du refus de certains maîtres de répondre aux questions touchant les privilèges des Mineurs [2] :

« Descendendo ergo ad propositum casum pro quo quaeritur, dico quod quaestio talis non est litigiosa primo modo, ut alias declaravi; est tamen aliquomodo litigiosa secundo modo ut patet. Et ideo absolute non est omittenda, nisi forte esset intermittenda dicto modo ad tempus, sicut videbantur voluisse praelati anno praeterito, et sicut forte intendebant nuper magistri dicentes quod quaestio litigiosa non reciperetur. Et vere puto quod communiter ad hanc quaestionem de confessionibus Fratrum intellectum suum referebant... Et ideo quidam sane reputantes eam non esse litigiosam... sic quod esset omittenda, eam receperunt et bene puto. Si autem quidam non receperunt eam propter dictam collocutionem eorum exteriorem, credentes quod communis intentio fuerit omnium talis et quod ob hoc eam nullus recepturus esset hac disputatione, aliquomodo excusari possunt [3]. »

On sait que les disputes quodlibétiques de Godefroid nous sont parvenues sous une double forme, une forme longue ou développée et une forme abrégée. Celle-ci, dans le cas présent, s'exprime de façon à laisser croire qu'il y eut un accord entre les prélats pour exclure des débats publics les questions litigieuses : « *Quando fuit concordatum quod non reciperentur quaestiones litigiosae* [4]. »

---

[1] Mandonnet, en partant d'une autre donnée, arrive à la même conclusion : cfr *Les premières disputes*, p. 745.

[2] Cela confirme les dernières phrases de l'évêque d'Amiens citées plus haut « *Fratres praedicatores et Minores istam quaestionem, licet eis facta fuerit, recipere noluerunt* » (Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 13).

[3] De Wulf-Pelzer, p. 276.

[4] *Ibid.*, p. 341.

Cette décision des prélats doit se placer dans l'année 1286-1287, « *anno praeterito* » nous dit Godefroid. Au reste, celui-ci, dans son troisième *Quodlibet*, tout comme Henri de Gand dans son dixième, avait pris la précaution de montrer, avec plus ou moins de bonne foi, car la passion aveugle, que cette question n'était pas litigieuse ! Bien plus, Henri avait déclaré que cacher la vérité est péché mortel. Répondant à l'objection : « Il n'y a pas de péché à se taire lorsque la défense de la vérité peut causer du scandale », il réplique avec âpreté :

« Dicendum quod dilucidatio veritatis opportunae, quae, si non fieret, periculum posset imminere publicum, non est dimittenda propter scandalum; quia propter talem veritatem non scandalizantur nisi mali [1]. »

Les maîtres religieux en esquivant ces questions firent donc preuve de modération et de loyale soumission envers l'autorité épiscopale.

Les faits que nous venons de rapporter nous aideront à fixer la date des *Quodlibets* de Richard.

Les paroles de l'évêque d'Amiens : « *Praedicatores et Minores qui hoc anno* (1286-1287) *istam quaestionem, licet eis facta fuerit, recipere noluerunt* », comme la décision des prélats, que nous connaissons par Godefroid, expliquent que cette question brûlante ne figure pas dans le troisième *Quodlibet* de Richard. D'autre part, lorsque celui-ci tenait sa seconde dispute, la tempête de 1286 n'était pas encore soulevée.

De plus, si on relit, en ayant devant les yeux toutes les circonstances, la question vingt-deuxième du troisième *Quodlibet:* « *Utrum magistri teneantur recipere quaestionem pro qua incurrent malevolentiam, quam quaestionem utile est scire* », on ne pourra douter que cette question fut posée à l'occasion du célèbre litige. La présence de la même question chez les autres docteurs, comme Henri de Gand (1286-1287) et Godefroid (1287-1288), est un premier indice. De plus, pesons les paroles de Richard :

« In illo casu in quo, si quaestionem non reciperet, aestimaret probabiliter non fieri praeiudicium fidei vel moribus, sed hoc faceret pro

[1] Gandavensis, *Quodl.* X, q. 16; fol. CCCCXXXVII[v], H.

conservanda caritate et pro vitanda turbatione et scandalo et malis iudiciis, quae ex receptione et determinatione illius quaestionis oriri possent, sic dico quod mereretur [1]. »

La riposte de Henri de Gand que nous avons rappelée plus haut comme les attaques de Godefroid semble une réponse à ces paroles.

La question vingt-septième du second *Quodlibet* : « *Utrum religiosi debeant suis detractoribus resistere* [2] », fut-elle posée à l'occasion des litiges universitaires ? C'est possible, mais non certain.

Nous devons conclure de ces faits que le troisième *Quodlibet* de Richard fut célébré, soit pendant l'année 1286-1287, soit l'année suivante ; mais, en tout cas, pas avant décembre 1286. Mais comme d'autre part, le second *Quodlibet*, ainsi que nous l'avons vu plus haut, précède, ou, à tout le moins, ne peut pas suivre le neuvième *Quodlibet* de Henri de Gand (1286-1287), ce second *Quodlibet* de Richard ne peut être retardé au delà de 1285-1286, ce qui entraîne pour le troisième, comme date extrême, 1286-1287. Dès lors notre conclusion est ferme : le *terminus a quo* pour le troisième *Quodlibet* est décembre 1286 ; le *terminus ad quem*, 1286-1287. Une seule année convient donc aux données du problème : 1286-1287.

Ainsi se trouvent confirmées les conclusions que nous avions tirées de la comparaison des œuvres des trois maîtres et nous rejoignons, en les précisant, les résultats obtenus par le R. P. Mandonnet [3].

Nous aidant donc des travaux entrepris par divers historiens pour fixer la chronologie des œuvres de Henri de Gand, de Gilles de Rome et de Godefroid de Fontaines [4], nous pouvons dresser le tableau suivant :

---

[1] *Quodl.* III, q. 22 ; p. 119, c. 2.

[2] *Quodl.* II, q. 27 ; p. 74, c. 2.

[3] MANDONNET, *Les premières disputes*, p. 747. — Pour la suite de cette dispute, consulter l'histoire du R. P. MORTIER, déjà citée et GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort*, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1922, dritte Abh., p. 19-21.

[4] Voir plus haut, les notes de la page 38.

*Années scolaires*

| | |
|---|---|
| 1282-1283 (Noël 1282) ... | 7e *Quodlibet* de Henri de Gand |
| 1283-1284 ou 1284-1285 .. | 8e *Quodlibet* de Henri |
| 1284-1285 ..... | 1er QUODLIBET DE RICHARD |
| 1285-1286 (Noël) ..... | 1er *Quodlibet* de G. de Fontaines |
| (avent ou carême) | 1er *Quodlibet* de Gilles de Rome |
| (Pâques) | 2e *Quodlibet* de Godefroid |
| | 2e QUODLIBET DE RICHARD |
| | 9e *Quodlibet* de Henri |
| 1286-1287 ..... | 3e *Quodlibet* de Godefroid |
| | 10e *Quodlibet* de Henri |
| | 2e *Quodlibet* de Gilles |
| | 3e QUODLIBET DE RICHARD |
| 1287-1288 ..... | 4e *Quodlibet* de Godefroid. |
| | 3e *Quodlibet* de Gilles |

Le lecteur trouvera à l'appendice VIII un tableau chronologique général des principales œuvres citées dans cet ouvrage.

## VI. LA DATE DU COMMENTAIRE DES SENTENCES (1285 ?-1295)

L'authenticité de cet écrit fut mise hors de doute par Sbaralea [1], et la comparaison des quatre livres des *Sentences* avec les *Quodlibets* confirme, comme on le verra, cette conclusion [2]. La tâche qui nous incombe maintenant est d'établir la date de la composition de cet ouvrage.

Nous devons aborder ce problème par la comparaison des *Commentaires* avec les autres œuvres de Richard; ensuite nous examinerons les conclusions que nous fournit un passage du quatrième livre se rapportant à la querelle des Mendiants avec l'Université.

Il est manifeste que les *Commentaires* sont postérieurs aux

[1] SBARALEA, p. 634.
[2] Voir l'appendice V, p. 434.

*Quaestiones disputatae*, auxquelles ils renvoient à plusieurs reprises [1]. Mais quel rapport existe-t-il entre les *Quodlibeta* et les *Commentaires* ?

Une première constatation s'impose : si les *Quodlibeta* citent à plusieurs reprises les *Quaestiones disputatae*, ils ne font aucune allusion aux *Commentaires*. D'autre part, ceux-ci renvoient également aux *Quaestiones*, comme il a été dit; mais je n'ai trouvé aucune mention des *Quodlibets*. Ce n'est donc que par une minutieuse comparaison des deux œuvres que l'on peut arriver à quelque conclusion. Le lecteur que la question intéresse en trouvera le détail à l'appendice v; ici nous résumons les résultats qu'on trouvera établis là-bas :

1. — D'abord il est évident que les deux écrits ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Les similitudes, parfois verbales, sont si nombreuses que nous devons supposer que l'auteur en composant l'un avait l'autre sous la main, et qu'il l'a consulté parfois [2]. Mais quel est l'ordre de priorité ?

2. — Les *Quodlibeta* sont, en général, car il y a des exceptions, plus développés, mieux ordonnés que les questions correspondantes du livre sur les *Sentences*; les conclusions sont généralement plus fermes. Mais ces différences peuvent tenir au genre même de chacune de ces œuvres, autant et plus qu'à une évolution de la pensée. Ces indices sont donc incertains.

3. — Il y a quelques raisons qui inclineraient à placer le premier livre sur les *Sentences* avant le second *Quodlibet* et peut-être même avant le huitième *Quodlibet* de Henri de Gand (1286). Car la première question du deuxième *Quodlibet* : « *Utrum in Deo sit intellectus practicus* [3] », beaucoup plus développée et plus affirmative que le passage correspondant des *Sentences* [4], réfute la position particulière soutenue par Henri de Gand dans son huitième *Quodlibet* [5], tandis que le *Commentaire* n'y fait aucune allusion.

---

[1] Voir plus haut, p. 29.
[2] Voir l'appendice v, p. 438 et 440.
[3] *Quodl.* II, q. 1; p. 31.
[4] I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 5; p. 304.
[5] GANDAVENSIS, *Quodl.* VIII, q. 1; fol. CCXCIX$^{v}$.

4. — Nous pouvons être plus ferme pour le quatrième livre sur les *Sentences* : la simple comparaison des textes tranche en faveur de l'antériorité des *Quodlibets*. Dans le second *Quodlibet*, à la question douzième, Richard se plaint des conséquences que ses disciples ont tirées de sa théorie sur le *principium pure possibile* ; il s'efforce de se désolidariser d'avec eux [1], et finalement se refuse à condamner ou à approuver leur manière d'expliquer la génération des vers dans les espèces sacramentelles. Or leurs vues sont pleinement approuvées et adoptées dans le *Commentaire* [2]. De même, dans la question neuvième du troisième *Quodlibet* il revient à la théorie du *principium pure possibile*. Ici encore son application à la transsubstantiation est attribuée à d'autres : mais cette fois, nous ne trouvons plus la formule « *nec approbo nec reprobo* », au contraire, il termine son exposition des différentes explications par ces mots : « *Ex praedictis potest videri quid sine praeiudicio et pertinaci assertione dici possit* [3]. » Et encore : « *Haec de praedicta opinione sic volo esse dicta, ut si quid sit ibi quod non sit de communi opinione magistrorum, non accipiatur ut assertive dictum...* [4] » Ce n'est pas une adhésion très franche assurément ; mais il semble que Richard se trouve dans un stade intermédiaire entre la pure abstention du second *Quodlibet* et l'affirmation décidée du *Commentaire* [5]. Nous saisissons donc l'évolution progressive de sa pensée.

En résumé : 1. — La seule comparaison entre les trois œuvres nous donne, comme *terminus a quo*, la fin de 1284, date de la composition des *Quaestiones disputatae*.

2. — Elle invite à placer la composition du premier livre avant 1285-1286 : mais cette conclusion n'est que probable.

3. — Elle établit qu'à tout le moins le quatrième livre est postérieur aux *Quodlibeta* et, par conséquent, à l'année 1287. Cette inférence, qui étonnera plus d'un lecteur habitué à situer

---

[1] *Quodl.* II, q. 12; p. 48, c. 1. Si en ce moment le *Commentaire* avait existé, Richard n'aurait pu attribuer à d'autres des solutions qu'il admettait lui-même.

[2] IV *Sent.*, d. XII, a. 2, q. 2; p. 153, c. 1.

[3] *Quodl.* III, q. 9; p. 99, c. 1.

[4] *Ibid.*, p. 99, c. 2.

[5] IV *Sent.*, d. XII, a. 2, q. 2; p. 153, c. 1.

plus tôt la composition de ce livre, est définitivement établie par un passage dont nous allons maintenant parler [1].

Sbaralea [2], et à sa suite, Daunou, Prosper de Martigné, et tous les auteurs, ont cru devoir fixer la composition du livre des *Sentences* entre 1279 et 1284.

« Les commentaires sur les *Sentences*, écrit de Martigné, révèlent la date de leur composition... Une expression relative à la bulle de Martin IV, prouve que le célèbre docteur commentait le quatrième livre du Lombard peu après l'année 1281. En effet, à la dix-septième distinction du IV^e^ livre, Richard veut démontrer que tout pénitent absous par un prêtre, légitimement autorisé à entendre les confessions, n'est pas tenu de se confesser de nouveau à son propre pasteur. A l'appui de son opinion, il cite le privilège accordé par Martin IV aux Frères Prêcheurs et aux Frères Mineurs. Or, la bulle « *Ad fructus uberes* », qui concède ce privilège, est de décembre 1281 ou janvier 1282. Cette distinction dix-septième n'a donc pas été commentée par Richard avant la fin de l'année 1281. Elle n'a pas dû l'être longtemps après, et cela pour deux raisons. La première parce que Richard dit que ce privilège a été concédé tout récemment : « *ex privilegio speciali noviter emanato.* » La seconde, parce qu'il ne fait pas la plus petite allusion aux discussions et aux oppositions que ne tarda pas à soulever en France la concession de ce nouveau privilège [3]. »

Ces raisons de Sbaralea, que résume ici de Martigné, ont été acceptées par tous les historiens; mais je fus amené à les suspecter par les résultats de la comparaison entre les *Commentaires* et les *Quodlibets*. Le quatrième livre est certainement postérieur aux *Quodlibets* : or, ceux-ci ont leur date solidement établie. Nous voilà devant une énigme.

A y regarder de près, on constatera vite que les arguments de Sbaralea ne sont pas convaincants. Sbaralea a mal interprété l'expression « *ex privilegio speciali noviter emanato* », en la rap-

---

[1] IV *Sent.*, d. XVII, a. 3, q. 2; p. 256, c. 3.
[2] SBARALEA, p. 633.
[3] DE MARTIGNÉ, p. 155-156.

portant à la Bulle de Martin IV, alors qu'elle fait allusion à un document différent, comme nous allons le constater. Ensuite, il croit que les grandes luttes au sujet des privilèges éclatèrent surtout en 1286. De plus le silence de Richard comporte plusieurs explications possibles, et par conséquent ne peut servir d'argument en faveur de 1284. En effet, nous pourrions y voir l'effet de la réserve imposée aux Frères, au plus fort de la lutte [1]. Une autre hypothèse, plausible aussi, serait que le *Commentaire* fut composé plus tard, alors que la lutte était apaisée et la victoire obtenue. Et ce sera même cette explication que nous serons forcé d'adopter.

Le R. P. Mortier nous a raconté comment le légat Gaëtani, le futur Boniface VIII, envoyé à Paris par Nicolas IV, mit durement fin à la querelle, enjoignant en vertu de l'obéissance et sous peine de privation d'office : « que nul maître, à l'avenir, ne prêche ni ne dispute sur les privilèges des Frères, ni publiquement, ni secrètement... Nous n'avons pas été appelés pour acquérir la science, mais pour sauver les âmes. Et comme par leur vie et leur doctrine, les Frères sauvent beaucoup d'âmes, leurs privilèges seront maintenus [2]. »

Faisons un pas de plus. Analysons à notre tour cette fameuse phrase de la distinction XVII, a. 3, q. 2 : « *Praeterea Papa in privilegio concesso Minoribus et Praedicatoribus super confessionibus audiendis et Eremitanis ex privilegio speciali noviter emanato.* » Le même texte se retrouve aussi bien dans l'édition de Venise que dans celle de Brescia, et il est cité intégralement par Sbaralea [3]. Pour qui lit attentivement la phrase, il est manifeste qu'il est question ici, non pas d'un seul document, mais de deux documents distincts : le premier concédé aux Mineurs et aux Prêcheurs, le second aux Ermites de saint Augustin; ce dernier est appelé un privilège *spécial*, sans doute par opposition au

---

[1] Voir plus haut, p. 46.

[2] Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1905, t. II, p. 209. — A. G. Little, *Measures taken by the Prelates of France against the Friars*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, 1924, t. III p. 48-66.

[3] Sbaralea, p. 633.

premier, commun aux deux Ordres; et il est plus récent que le premier « *ex privilegio speciali noviter emanato* ». Il est bien évident que grammaticalement *noviter* ne se rapporte qu'au dernier privilège et par conséquent le premier prend un certain recul dans le passé.

D'ailleurs, si dès 1282 les Ermites avaient joui des mêmes facultés, comment comprendre l'attitude de Gilles de Rome? On sait que, dans le conflit, Gilles prit, ouvertement et avec éclat, le parti des séculiers contre les Mendiants en 1286 [1]. Si les Ermites étaient déjà en possession du même privilège, on conçoit difficilement qu'un des membres les plus en vue de l'Ordre, dont la doctrine fut solennellement imposée à tous ses confrères dès 1287 [2], ait pu agir de la sorte. La dispute solennelle de Gilles nous porte donc à conclure qu'en 1287, le « *privilegium speciale* » n'existait pas.

Si maintenant nous lisons la fameuse bulle « *Ad fructus uberes* », nous constaterons, en effet, qu'elle est accordée aux seuls Dominicains et Franciscains [3].

Quel est donc ce privilège spécial « *noviter emanatum* »? Ce ne peut être que la Constitution apostolique de Célestin V, en date du 27 novembre 1294, et commençant aussi par les mêmes mots « *Ad fructus uberes* », accordant aux Ermites de saint Augustin les mêmes facultés qu'aux Frères Prêcheurs et Mineurs [4].

Cette constitution répond parfaitement au contexte de Richard, car le troisième paragraphe de la constitution porte :

« Volumus autem quod ii qui fratribus eisdem confitebuntur, suis parochialibus praesbyteris confiteri saltem semel in anno, prout generale concilium statuit... »

Ce qui permet à Richard de s'appuyer sur ce document

---

[1] Voir plus haut, p. 45.

[2] Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 12.

[3] Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, 1875, t. II, p. 1765. — Denifle *Chartularium*, t. I, 592.

[4] Potthast, *ibid.*, p. 1921. — Empoli, *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini*, Rome, 1628, p. 103. Ce bullaire est curieusement composé au lieu de suivre l'ordre chronologique, le compilateur a adopté l'ordre alphabétique des Souverains Pontifes. La table des matières est très incomplète.

pour prouver que dans la *Décrétale* du Concile de Latran, l'expression « *proprio sacerdoti* » doit s'entendre des curés. Au reste, la teneur des deux privilèges étant exactement la même, on comprendra que Richard les rapproche si intimement. Tout s'éclaire donc parfaitement; ce privilège ayant été accordé « *noviter* », et au milieu du calme qui avait suivi la légation de Gaëtani.

D'autre part le *Commentaire* de Richard ne peut pas avoir été écrit longtemps après cette date; le mot « *noviter* » s'y oppose; ensuite, Richard si abondant en citations canoniques, et qui en appelle si souvent aux *Décrétales* de Grégoire IX, ne parle pas une fois du *Liber sextus Decretalium* de Boniface VIII, paru en l'année 1298.

Nous pouvons donc conclure avec certitude :

1. — Les *Sentences* ne furent pas écrites avant 1277, puisque la condamnation de l'évêque Étienne est souvent citée; elles furent écrites après les *Quaestiones disputatae*, auxquelles elles renvoient, donc après 1284.

2. — D'autre part, le quatrième livre ne fut pas terminé avant la fin de 1294, mais il était achevé avant 1298.

3. — Par conséquent le quatrième livre, au moins, vient après les trois *Quodlibeta*; peut-être le premier a-t-il été composé plus tôt, avant 1287, mais ceci reste douteux.

On dira peut-être que commenter le livre des *Sentences* était le propre du bachelier et non du maître. Assurément, mais autre chose est la leçon orale et autre chose la rédaction définitive et l'édition du cours. Nous savons, par exemple, que le second livre sur les *Sentences* de Gilles de Rome parut longtemps après son baccalauréat [1]. Cette objection ne suffit donc pas à mettre en doute les conclusions certaines que nous avons établies.

---

[1] MANDONNET, *Gilles de Rome*, p. 498.

## VII. LES SERMONS DE RICHARD

La Bibliothèque nationale de Paris possède deux manuscrits du XIII^e siècle (fonds latin, n. 14947 et n. 15005) [1], provenant de l'Abbaye de Saint-Victor, qui contiennent une collection de sermons prononcés à Paris par des membres notables de l'Université : la collection la plus complète, celle du ms. 14947, en compte 166, qui forment deux séries, suivant l'ordre du calendrier ecclésiastique. Parmi ces sermons, trois sont attribués à un certain Richard de l'Ordre des Frères Mineurs, que nous identifions, à la suite de Quétif-Échard, avec Richard de Middleton; le premier fut prêché en la fête de sainte Catherine (ms. 15005 fol. 94^v; ms. 14947 fol. 190^r); le second, le jour de la Purification (ms. 15005, fol. 179^v, ms. 14947 fol. 73^r); le troisième, le samedi avant le dimanche de la Passion (ms. 14947, fol. 122^v). Il nous faut ici justifier cette identification.

La date de ces sermons est facile à fixer. S'appuyant sur les données chronologiques du manuscrit, Quétif-Échard a démontré [2] que ces discours furent prêchés pendant les années 1281, 1282, 1283. Nous établirons plus loin le bien fondé de ces conclusions, et, dès lors, le premier sermon du « frère Richard » a pour date le 25 novembre 1281, le second, le 2 février 1283, et le troisième, le 4 avril 1283.

Au même érudit revient également le mérite d'avoir identifié tous les personnages dont le nom figure dans le manuscrit. Tous ces maîtres et bacheliers, nous le savons par d'autres documents, se trouvaient à Paris en ces années-là. Pour nous, nous nous contenterons de quelques remarques qui rentrent dans notre sujet.

Parmi les orateurs, nous retrouvons presque tous les noms

---

[1] L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor*, Paris, 1869, p. 61, 65 (extrait de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 6^e série, t. V). — Hauréau, p. 8, 190. — Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 527. — Sur un sermon publié par le P. Lampen, voir plus loin, p. 489.

[2] Échard, t. I, p. 386. Voir plus loin l'appendice I, p. 484.

que nous avons rencontrés jusqu'ici dans notre étude. Naturellement Gilles de Rome n'y figure pas, puisqu'il ne rentra à Paris qu'en 1285; mais cette collection renferme des sermons de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines, et de Ranulfe, évêque de Paris.

Nous avons parlé plus haut d'une réunion de maîtres en théologie, tenue en novembre 1282, au sujet de la bulle « *Ad fructus uberes.* » La plupart des maîtres qui signèrent la consultation favorable aux Mendiants figurent parmi nos prédicateurs: Grégoire de Bourgogne, prieur du Val des Écoliers, le dominicain Jean des Alleux ou d'Orléans, Guillaume de Moussy, chanoine de Paris, Albert de Cluny, prieur de Montdidier, Adenulphe d'Agnani, prévôt de Saint-Omer, le provincial des Mineurs, Dreux de Provins, Jean du Tour (*de Turno*), prieur des Dominicains, Hugues Aicelin de Billiom et le fougueux dominicain Jean de Saint-Benoît. Il n'y manque que les chanoines Eudes de Saint-Denys et Pierre de Joigny. Dans cette collection est mentionné un Nicolas le Normand (*Nicolaus Normanus*). Quétif se demande si ce ne serait pas Nicolas de Gorram; mais celui-ci est né dans le Maine. Hauréau avait proposé d'abord Nicolas de Fréauville, mais il a abandonné cette conjecture [1]. Ne serait-ce pas Nicolas du Pressoir? Dans le cartulaire [2], il paraît, en 1272, comme simple maître; dans la réunion de novembre 1282, il porte le titre d'archidiacre de Bayeux; mais dans la lettre de l'évêque d'Amiens, de 1287, on ne lui donne que le simple titre de *magister* [3]. Il est mort chanoine de Paris [4]. On ne sait le lieu de sa naissance. Hauréau conjecture qu'il est né dans le département de Seine-et-Oise, parce qu'il y possédait la petite propriété qu'il légua au chapitre de Notre-Dame. On pourrait aussi bien le croire normand, vu qu'il fut nommé archidiacre de Bayeux.

Adam de la Vacherie, nommé dans notre manuscrit « *Magister Adam Picardus* », pourrait être Adam de Gouly qui figure

[1] Hauréau, p. 224.
[2] Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 566.
[3] Denifle, *Chartularium*, t. II, p, 13.
[4] Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris*, Paris, 1850, t. IV, p. 14.

dans le conseil de 1282 avec le titre d'archidiacre de Laon; on sait que le département de l'Aisne faisait partie de la Picardie.

Une quarantaine de sermons sont attribués à des Franciscains; la plupart sont anonymes [1]. Sont nommés : Gilles Bonclerc, « *a quodam fratre minore dicto fratre Egidio Bonoclero* » (sermon pour la fête des morts); Dreux de Provins, qualifié, une première fois, de régent en théologie; une seconde fois, on ajoute son titre de « *Minister Ordinis* » (sermons pour la fête de saint Jude, 1282, et pour la fête de Noël, 1282); un certain frère Guibert (mars 1283), dont il est dit : « *qui fecit Summam* [2]. » Le frère Jean, régent en théologie, a pour son compte trois discours; aucun surnom ne lui est donné : Quétif-Échard le nomme Jean de Galles. Eudes de Bruyères a prêché deux fois, le manuscrit ne lui donne aucun titre; Terric de Saules, une fois; le frère Richard, sans titre, trois fois.

Or en 1283, le couvent des Frères Mineurs comptait à Paris, d'après la *Chronique des XXIV Généraux*, les personnalités suivantes, auxquelles fut confié l'examen des œuvres de Jean Pierre Olivi :

« Drochoni, ministro Franciae, Joanni Garau, Simoni de Lensio, Arlotto de Prato, sacrae paginae doctoribus, nec non fratribus Ricardo de Media Villa, Egidio de Bensa, et Ioanni de Murro [3]. »

La défense d'Olivi, envoyée en 1285, est adressée aux Frères :

« Arlotto de Prato, Richardo de Media Villa, f. Drochoni, f. Ioanni Valensi, f. Symoni, Sacrae theologiae doctoribus, Egidio de Baysis f. Ioanni de Murro, bachalariis domus Parisiensis [4]. »

Nous pouvons donc identifier le prédicateur Jean, régent en théologie, que cite le manuscrit, avec Jean de Galles ou *Wallensis*, qui fut juge dans l'affaire d'Olivi [5]. Dreux de Provins

---

[1] Tantôt le manuscrit donne le titre de régent à leur auteur, tantôt il ne mentionne aucun titre.

[2] Sbaralea, p. 315.

[3] *Analecta*, t. III, p. 374.

[4] Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728 t. I, p. 226.

[5] Contre Hauréau, p. 217. — Voir Féret, t. II, p. 371; Little, p. 413; *Analecta*, t. III, p. 375 et t. IV, p. 340; Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 150.

est déjà connu par le document émané de la réunion des maîtres et par les deux documents qui viennent d'être cités. Le frère Gilles Bonclerc est peut-être cet Aegidius Bensa ou de Baysis, désigné comme bachelier dans l'affaire d'Olivi. Du frère Guibert ou Gilbert nous ne connaissons rien sinon qu'il composa une Somme [1].

Dès lors, il est tout naturel de conclure que le frère Richard qui prononça les trois sermons conservés dans nos manuscrits, n'est autre que Richard de Middleton. Cette identification, proposée par Quétif-Échard, a rallié tous les suffrages, et à juste titre. D'une part, nous ne connaissons pas d'autre frère mineur du nom de Richard, qui soit alors en résidence à Paris. D'autre part, les deux documents relatifs à l'affaire d'Olivi nous assurent que Richard, en 1283, était à Paris comme bachelier, et bachelier formé, puisqu'en 1285 il est déjà passé maître. Or, les bacheliers formés avaient dans leur attributions la prédication.

Remarquons encore que nos manuscrits ont soin de donner à chaque personnage le titre qui lui convient : tantôt *magister*, tantôt *regens*. Parmi les anonymes nous lisons aussi la qualité du personnage. Ainsi tous les anonymes séculiers, sauf un, sont des régents en théologie. Parmi les anonymes réguliers plusieurs sont désignés par leur titre; ainsi le ms. 15005, fol. 128 : « *a fratre minore, regente in theologia* »; au fol. 139, c'est le gardien des Frères Mineurs dont on rapporte le sermon. Nous pouvons conjecturer donc que ceux qui sont nommés sans titre, n'étaient que bacheliers. A tout le moins notre induction vaut, sinon peut-être pour les anonymes, au moins pour les prédicateurs dont le nom nous a été conservé. Or, Richard figure pour ses trois sermons, sans aucun titre.

Une autre remarque : quand il y a deux sermons indiqués pour le même jour, le premier est donné généralement par un maître et, à moins qu'il n'y ait deux régents, le second par un frère non qualifié, un bachelier, pensons-nous. Le règlement

---

[1] Sbaralea, p. 315. — *Analecta*, t. IV, p. 341.

de 1335 indique d'ailleurs nettement l'ordre des préséances [1]. En outre, il semble même qu'il y ait une autre règle observée : le séculier passe avant le régulier, le moine avant le mendiant. Or, le 2 février, Richard tient la seconde place après « *Magister Arnulphus* »; le jour de sainte Catherine, il tient la première, mais le second sermon est prêché par un frère non qualifié.

De ces constatations nous pouvons conclure que ce frère du nom de Richard était encore un bachelier. Or Middleton, en 1283, n'avait pas encore obtenu la maîtrise, et par conséquent ces constatations confirment l'identification de Quétif-Échard.

Le sermon sur sainte Catherine attira, semble-t-il, l'attention : en tout cas, il fut du goût du copiste, puisque nous lisons en marge : « *totum quod dicitur hic est summe notabile.* » Hauréau en fait aussi l'éloge : « Ce sermon est en effet remarquable, comme bien pensé et suffisamment bien écrit. Nous y trouvons en outre la preuve qu'il est d'un théologien qui ne craignait pas le commerce avec les philosophes; il s'y rencontre, en effet, une citation d'Avicenne. C'est pourquoi nous croyons volontiers que ce théologien est Richard de Middleton [2]. »

En fait nous retrouvons dans ces sermons, les mêmes qualités de style que nous relèverons dans les autres œuvres de Richard : en particulier l'aisance et la clarté. Ces discours, comme il convient à un frère mineur, visent, avant tout, la réforme des mœurs; ce sont des sermons moraux. A ce point de vue [3], la comparaison des deux sermons pour la fête de sainte Catherine, l'un de Richard, l'autre de Henri de Gand, est très instructive. Richard ne manque pas d'onction et dans son sermon sur la Passion, on devine et l'on sent une véritable émotion.

---

[1] « N. 17 : Item nota quod quando unus praelatus vel unus magister in theologia facit sermonem de mane in Universitate, in aliquo festo, in aliqua domo mendicantium vel alibi, tunc ille qui facit collationem post prandium debet accipere illud thema in collatione quod assumptum fuit per praelatum vel per magistrum qui fecit sermonem illa die » (Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 692).

[2] Hauréau, p. 226.

[3] Sur la technique des sermons, bonne étude de Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. II, 1925, p. 303-360.

# LIVRE PREMIER

## LA VIE DE RICHARD

# CHAPITRE I

# LES PREMIÈRES ANNÉES

SOMMAIRE. — I. Origine de Richard : ses études philosophiques, théologiques et canoniques. Son intérêt pour les sciences expérimentales. Son séjour à Oxford et ses maîtres. — II. Séjour à Paris. Les données chronologiques, les maîtres de Richard à Paris, ses compagnons d'études et les influences parisiennes. — III. La condamnation d'Olivi : les documents relatifs au procès, la part personnelle de Richard dans la condamnation.

## I

Sur la naissance de Richard, sa jeunesse, la date de son entrée en religion, nous manquons complètement de renseignements.

On s'accorde aujourd'hui à le déclarer anglais [1]. Aussi bien cette tradition remonte jusqu'à Trithème. Il est vrai que Dempster le revendique pour l'Écosse; il prétend même que la famille de Richard n'était pas éteinte à la fin du XVI^e^ siècle. Mais on sait assez combien le nationalisme de cet auteur le porte à chercher partout des gloires pour sa patrie, et combien il a peu le scrupule de supposer ou de falsifier les documents [2]. Il n'y aurait donc pas même lieu de s'arrêter à cette affirmation, si elle ne pouvait se réclamer de Sixte de Sienne [3]. Mais un doute plane sur le texte de ce dernier.

---

[1] LITTLE, p. 214. Voir KINGSFORD, p. 356.

[2] HARDY, *Descriptive Catalogue*, p. XLI. Voir aussi HARRISSON, *Dempster George*, dans le *Dictionnary of National Biography*, t. V, p. 785.

[3] « Richardus Midletonus seu de Media Villa, Mediovillanum vocat Sixtus Senensis, sed non recte, scotum fuisse scribit » (PITS, p. 385). — DAUNOU, p. 128, copiant Sbaralea, ne semble pas remarquer que Pits se contente de citer Sixte, sans prendre formellement l'assertion à son compte.

Dans l'édition de 1742, l'éditeur Pius Thomas de Milan, imprime « *Richardus Mediovillanus Anglicus ex ordine minorum* », et en marge il note : « *Richardus de Middleton, anglus, non scotus ut in aliquibus editionibus legitur.* » Pius Thomas a raison : l'édition de Cologne, de 1586, porte : « *Richardus Mediovillanus Anglicus.* » Il est manifeste que Pits eut entre les mains l'édition jugée fautive par Pius Thomas. En 1521, Jean Mair, dont nous donnons le texte plus loin, revendiquait, comme anglais, Richard qu'il nomme Middliton. Aucun écrivain ancien, à ma connaissance, ne lui assigne d'autre patrie. Jusqu'à preuve du contraire, nous nous en tiendrons donc à l'ancienne tradition, d'autant que la confusion faite, de bonne heure, dans l'attribution de l'*Ordo iudiciarius*, entre notre Richard et Richard *Anglicus* [1], confirmerait l'affirmation de Trithème.

Le surnom de *Media Villa* ou de *Mediavillanus*, *Midletonus*, *Middleton*, *Middletown*, indique, à n'en pas douter, son lieu d'origine. Malheureusement ce nom est commun à plusieurs endroits des Iles Britanniques. Fuller, dans sa *Church History*, propose soit Middleton-Stoney, dans l'Oxfordshire, soit Middleton Chenney, dans le Northamptonshire [2].

Nous pouvons présumer [3] que Richard naquit vers l'année 1249.

Sur ses études [4] nous sommes mal renseignés. Leland nous apprend qu'il s'appliqua d'abord à la philosophie aristotélicienne, y fit de remarquables progrès; qu'ensuite il étudia le droit canonique, enfin s'appliqua tout entier à la théologie. Voici son texte :

« Primis studiorum annis, saltem maturis, philosophiae aristotelicae

---

[1] Voir plus haut, l'Introduction, p. 5, 17. — A la rigueur on pourrait aussi proposer l'hypothèse que cette fausse attribution soit l'origine de l'affirmation de Trithème.

[2] KINGSFORD, p. 356.

[3] D'après les statuts de l'Université de Paris, on ne pouvait recevoir la maîtrise avant l'âge de 35 ans (DENIFLE, *Chartularium*, t. I, p. 79). Or Richard devient docteur en 1284.

[4] Sur les études dans l'Ordre franciscain voir FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskaner Orden*, Fribourg, 1904, et encore LÉONARD DE CARVALHO Y CASTRO, *Saint Bonaventure*, Paris, 1923.

diligentissime operam dedit, multumque in ea profecit (et ici perce le mépris des humanistes pour le moyen âge) at multo magis profecisset, nisi quaestiones de rebus philosophicis argutiores quam utiliores, totas scolas tunc temporis late occupassent. Mediis autem annis canonibus pontificiis studium, ut tum videbantur non inutile, impedebat cui labori nec sua messis defuit. Postremo, iacta sacra anchore, oculos, mentes, sensus denique ad theologiam convertit... Haec vera esse candidus lector facile videbit ubi evolverit libros ab illo editos [1]. »

Il est à craindre que ces belles phrases ne soient que le développement littéraire des brèves lignes de Trithème : « *Vir in divinis scripturis eruditissimus et tam in philosophia quam in iure canonico egregie doctus* [2] », confirmées par Sixte : « *In divinis Scripturis, in iure pontificio et in doctrinis saecularibus apprime eruditus, scripsit sermone scolastico...* [3] » Les ouvrages authentiques de Richard témoignent suffisamment de la solidité de sa science philosophique [4], théologique et même canonique. Mais que l'ordre de ses études fut celui décrit par Leland, il nous est impossible de le vérifier.

Les *Quodlibeta* et surtout les *Quaestiones disputatae* mettent en belle lumière, non seulement la solidité de son esprit, la vigueur de sa logique, mais encore l'étendue de ses connaissances dans la philosophie aristotélicienne. Il en cite presque tous les livres, et semble les avoir lus [5]; il en discute le sens avec une subtilité et une sobriété remarquables, comparant même à l'occasion les diverses traductions du Stagyrite. Il connaît également les grands commentateurs juifs et arabes, alors répandus dans le monde des écoles.

Un des plus anciens témoignages que je connaisse, exaltant la science canonique de Richard, se lit dans une lettre de Jacques de la Marche, reproduite dans la *Chronique* de Glassberger à

---

[1] Leland, p. 310.
[2] Trithème, p. 210.
[3] Sixte, p. 465.
[4] Sur l'étude de la philosophie dans l'Ordre de S. François, voyez Felder, p. 447.
[5] Seeberg, *Scotus*, p. 31.

l'année 1462. Jacques s'adresse au pape pour se justifier de l'accusation d'hérésie :

« Haec non est mea, sed doctorum catholicorum sententia, qui in omnibus collegiis publice leguntur, videlecet domini Francisci de Mairone, doctoris acutissimi ac illuminatissimi, domini Bonaventurae, cardinalis, Richardi de Media Villa, in theologia et utriusque iuris peritissimi [1]. »

L'auteur du *Firmamentum* va plus loin et le déclare « *utriusque iuris doctor* ». Mais cette affirmation, comme aussi celle de Jacques de la Marche, repose, semble-t-il, sur la confusion qui régnait entre Richard de Middleton et Richardus Anglicus. A cette époque d'ailleurs, l'Ordre franciscain ne cultivait pas particulièrement le droit [2]. Saint Antonin rend, lui aussi, hommage à la science juridique de Richard, mais sur un fondement bien plus solide :

« Et in IV libro *Sententiarum* ostendit se fuisse etiam valde peritum in iure canonico, frequenter allegando iura cum glossa [3]. ».

C'est, en effet, dans le quatrième livre des *Sentences* que Richard développe son érudition canonique [4]; mais déjà dans les *Quodlibets* elle se manifeste clairement. Il cite copieusement les différentes sources canoniques, discute la portée et le sens des *Décrétales* : il s'y montre en même temps un casuiste subtil mais très modéré. Qu'on relise en particulier les dernières questions (de 22 à 31) du deuxième *Quodlibet*, ainsi que la question dix-septième du troisième.

Une caractéristique du génie de Richard, qui n'a pas été assez remarquée, c'est assurément l'intérêt qu'il prend aux sciences expérimentales. Par ce côté, il se rattache manifestement à l'école anglaise, où l'expérience fut toujours plus en honneur, depuis Robert Grossetête, que dans le *Studium* de Paris [5]. Peut-être trouverait-on dans ce fait une preuve indirecte

---

[1] *Analecta*, t. II, p. 395.

[2] FELDER, p. 386.

[3] *Summa, Pars historialis*, fol. 244[v].

[4] Sur les relations entre la théologie et le droit au moyen âge, voir DE GHELLINCK, *Le Mouvement Théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914, p. 277.

[5] FELDER, p. 393.

que Richard fit effectivement une partie de ses études à Oxford. Nous pouvons croire que ce goût pour la science positive il le dut à l'influence, au moins indirecte, de Roger Bacon [1].

Cette tendance scientifique se manifeste d'abord par l'importance accordée par Richard à l'induction et par le grand nombre d'arguments tirés de l'expérience. Par exemple [2] : « *Per hunc modum possunt adduci experientiae...* » et, plus bas : « *Adhuc etiam alia experientia.* » Il observe la phosphorescence des moisissures comme celle des insectes nocturnes, comme on le voit dans ses sermons. Ailleurs il rapporte une observation personnelle :

« Videmus enim hominem patientem in oculis quandoque et aspectu suo laedere oculos illius qui ipsum aspicit; quod contingit ex hoc quod oculi mala qualitate infecti, aerem medii inficiunt et aer infectus oculos directos ad oculos infixos inficit... multum ad hoc cooperante imaginatione illius qui aspiciens oculos infirmos imaginatur se laedi. Et ego expertus sum in me ipso, me quandoque non potuisse tenere aciem visus, nisi cum difficultate, directe contra oculos illius qui infirmitatem patentem in oculos patiebatur [3]. »

C'est une des rares fois que Richard parle de lui-même. Il serait téméraire d'en conclure qu'il souffrît de la vue, mais on peut, sans crainte, déduire de ce récit qu'il avait l'imagination vive; ce que confirme encore son amour des exemples. Assurément saint Thomas aussi recourt à des comparaisons; mais, chez le saint Docteur, elles sont beaucoup moins développées, et il ne semble pas y rpendre le plaisir que manifestement éprouve Richard.

Bale est le premier, parmi les biographes, à affirmer que

---

[1] Felder a montré l'influence de Roger Bacon sur les études franciscaines. Richard peut l'avoir connu personnellement à Oxford. Roger enseigna dans cette université entre 1230 et 1250; à Paris, il fut tenu en étroite surveillance, étant suspect, mais il retourna en Angleterre pour y reprendre son enseignement de 1267 à 1277. Après cette date, il fut emprisonné et ne fut délivré qu'en 1292. Voir LITTLE, p. 193; J. H. BRIDGES, *The Opus Maius of Roger Bacon*, Londres, 1900, p. XXI et suiv., et LITTLE, *Roger Bacon Essays, contributed by various writers, on the occasion of the commemoration of the Seventh Centenary of his birth*, Oxford, 1914.

[2] *Quodl.* III, q. 12; p. 106, c. 1.

[3] *Quodl.* III, q. 12; p. 106, c. 1.

Richard fit ses études à Oxford [1]. Wood reprend la même affirmation :

« Quique, prout aetas illa ferebat, vir fuit doctrina excellenti, utriusque Academiae ornamentum evasit [2]. »

Est-ce une conjecture de leur part ? où s'appuient-ils sur des documents ? Dépendent-ils de Jean Mair ou Major ? Nous ne le savons pas. Ce dernier, énumérant les illustrations de l'université d'Oxford, nomme les suivantes : « Hales, Richard de Middilton, Jean Duns, le Docteur Subtil, Ockam, Adam Hibernicus, Ro. Holkot, Bokinkam, Eliphat, Climiton Langley, Jean Roditon, Suiset, Hentisbère, Strodus, Bravardin », et, ajoute-t-il, il en est une foule d'autres [3]. Ce témoignage, le plus ancien que je connaisse, a une certaine valeur. Mais sur quelles preuves a pu s'appuyer Jean Major, régent du Collège Montaigu ? D'autre part, il est manifeste que si Alexandre de Hales naquit en Angleterre, il fit la plus grande partie de ses études à Paris, où il enseigna ; on ne trouve pas de traces d'un enseignement à Oxford. Plus loin, Jean Mayor ne peut certifier si Richard étudia à Cambridge ou à Oxford, mais, ajoute-t-il, « *Britannus Anglus erat* [4]. »

Pits renchérit et le déclare docteur d'Oxford.

« Annos adulescentiae in capescendis artibus liberalibus, florem iuventutis in perdiscendis omnibus philosophicis scientiis optime collocavit et ingenium quod ipsa natura dederat peracutum, harum disciplinarum exercitiis et quotidiano cultu mirifice instruxit et longe acutius reddidit. Oxoniae postea ita operam dedit theologiae ut supremam ibi doctoratus lauream acceperit [5]. »

Bien qu'endossée par Wadding, qui la copie avec le reste

---

[1] Bale, *Scriptorum illustrium... catalogus*, Bale, 1557, p. 359.

[2] Wood, *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. I, p. 128.

[3] Jean Major, *Historia Maioris Brittaniae, tam Angliae quam Scotiae* Paris, 1521, fol. VIII. On signale un certain Richard Middleton, « fellow » de Merton, sous le règne d'Édouard III. Il est évident qu'on ne peut le confondre avec notre franciscain (Little, p. 214). Peut-être est-ce là l'origine des affirmations de nos biographes ?

[4] Jean Major, *op. cit.*, livre IV, chapitre XVI, fol. LXXIIII.

[5] Pits, p. 385.

de la notice de Pits, cette affirmation semble fausse. Nous verrons qu'à Paris Richard n'avait encore que le titre de bachelier.

D'ailleurs Wood, qui a beaucoup étudié les antiquités franciscaines à Oxford, n'a laissé aucun indice favorable au doctorat de Richard. Il parle longuement de l'école franciscaine à Oxford [1], donne la succession de ses professeurs : il cite soixante-sept noms [2]. Richard n'est pas nommé. Wood ne le mentionne que dans sa liste des écrivains franciscains : il vient à la cinquième place, immédiatement après Roger Bacon et Guillaume de la Mare [3]. Preuve qu'il n'y avait plus, à Oxford, de souvenir très précis sur Richard, tandis que de Roger Bacon et des autres maîtres on avait gardé mémoire. Il est donc extrêmement probable qu'il n'y a jamais enseigné.

Little, malgré ses recherches, n'a rien trouvé; bien plus, il a une liste de soixante-sept professeurs franciscains à Oxford; le nom de Richard n'y figure pas. « Les soixante-sept noms suivants, écrit-il, ont été trouvés dans une liste d'un ancien manuscrit. La liste prétend évidemment comprendre tous les régents et maîtres des Frères Mineurs à Oxford, en ordre chronologique : elle semble s'interrompre vers l'année 1350. Est-elle complète jusqu'à cette date ? Il est permis d'en douter; mais aucune notice contemporaine ou quasi-contemporaine n'a été trouvée, d'un frère mineur régent en théologie ou docteur d'Oxford avant 1351, dont le nom ne figure sur cette liste [4]. »

---

[1] WOOD'S *City of Oxford*, édit. d'ANDREW CLARCKE, t. II, Oxford, 1890, dans l'*Oxford historical Society*, t. XVII, p. 342-413.

[2] *Ibid.*, p. 361-364.

[3] *Ibid.*, p. 376.

[4] LITTLE, p. 134 : cette liste est-elle la même que celle copiée par Wood ? Je l'ignore. Cette liste provient de deux manuscrits de Londres. Voir LITTLE, p. 134. — Il sera intéressant, croyons-nous, de reproduire les noms : 1) Adam Marsh ou de Marisco. — 2) Ralph de Colebruge. — 3) Eustace de Normaneville. — 4) Thomas of York. — 5) Richard Rufus of Cornwall. — 6) John Wallensis. — 7) Thomas Docking. — 8) H. de Brisingham. — 9) William of Heddele. — 10) Thomas de Bungay. — 11) John Peckham. — 12) Henry de Apeltre. — 13) Robert Cross ou Crouche (de Cruce). — 14) R. de Toftis. — 15) Alanus de Rodano. — 16) Roger de Marston ou Merscheton. — 17) Alan de Wakerfeld. — 18) Nicolas de Ocham. — 19) Walter de Knolle. — 20) Hugh de Hertepol ou Hartlepool. — 21) John de Persora ou Pershore. — 22) John

Tous les indices que nous avons rassemblés jusqu'ici, excluent donc l'hypothèse que Richard ait été docteur d'Oxford, ou qu'il y ait jamais enseigné [1]. Mais il est probable, comme nous l'avons dit, qu'il y fit ses études; il est donc à présumer que ce fut au *Studium generale* des Franciscains [2], entre les années 1268 et 1278, car en 1283 il est certainement à Paris [3].

Le nombre des années consacrées par Richard aux études, avant son baccalauréat, nous est inconnu, et la conjecture elle-même est difficile, tant il nous manque d'éléments. Dans les constitutions générales de l'Ordre de saint François, confirmées au chapitre général de Narbonne, en 1260, nous lisons :

« Item, mittendi Parisius ad studendum, primo exerceantur tribus vel duobus annis post novitiatum in aliquo studio suae provinciae vel vicinae, nisi adeo fuerint litterati, quod post novitiatum continuo possint mitti... Taliter autem missi studeant quatuor annis ad minus, nisi adeo fuerint provecti, quod merito iudicentur idonei ad lectoris officium exequendum [4]. »

Un minimum de sept années semble donc requis. Richard fut-il envoyé à Paris après deux ans, ou bien n'alla-t-il dans la capitale qu'après avoir conquis le grade de bachelier ? Nous ne pouvons que poser ces interrogations, sans les résoudre.

Quoi qu'il en soit, dans la période 1268-1283, les professeurs franciscains d'Oxford sont : Guillaume de Heddele (1269), Thomas de Bungay (1270), Jean Peckham (1270-1275), Henri d'Apeltre, Robert Crouche (vers 1280), R. de Toftis. Il est certain que Richard, comme nous l'avons vu plus haut, emprunte

---

of Berwick.— 23) Thomas de Barneby.— 24) Adam of Lincoln.— 25) William of Gainsborough. — 26) John Basset. — 27) Thomas Rondel ou Rundel. — 28) Adam of Howden. — 29) Philip de Briddilton ou Bridlington. — 30) Peter de Baldeswell. — Avec ces derniers nous atteignons le XIV^e^ siècle. Voir LITTLE, p. 134-163.

[1] Cependant UEBERWEG, p. 457, soutient le contraire; sur quelles preuves ? Il ne les donne pas.

[2] Sur l'histoire de ce *Studium*, cfr LITTLE, p. 29 et suiv. — FELDER, p. 254 et suiv., donne d'excellentes indications sur la fondation de ce *Studium* et sur l'état des études un peu avant Richard.

[3] LITTLE, p. 46, compte neuf ans avant le baccalauréat, au moins au commencement du XIV^e^ siècle.

[4] EHRLE, *Constitutionen*, p. 108; cfr FELDER, p. 364.

des arguments en faveur de la pluralité des formes à Jean Peckham. Le connut-il personnellement à Oxford ? Rien ne s'y oppose.

Quant à ses études théologiques, il les fit, au moins pour la meilleure part, à Paris. Cet envoi à la grande université était une recommandation :

« Circa mittendos autem attendatur quod sint ad proficiendum habiles, fortes corpore, eloquentiae bonae et conversationis honestae, non contentiosi sed mites et pacifici inter fratres [1]. »

Nous pouvons donc supposer que Richard jouissait d'une bonne santé, d'une éloquence facile et d'un bon caractère; au reste l'impression que nous laisse l'ensemble des documents va dans le même sens.

Le choix des élus dépendait du ministre provincial et du chapitre, qui procédait par voie de scrutin. [2] Entre 1272 et 1275, Thomas de Bungay occupait la place de ministre; il fut remplacé en 1275 par Jean Peckham, et lorsque celui-ci fut appelé à Rome, pour y enseigner la théologie, Hugues de Bathe prit sa charge, 1277-1280; en 1280, Robert Crouche fut élu onzième ministre de la province anglaise [3].

C'est donc à l'un de ces personnages, probablement à Peckham, que Richard dut la faveur d'être envoyé à la fameuse université.

## II

La célébrité de Richard ne commença qu'à Paris.

Les Cordeliers, comme on appelait les Frères Mineurs, occupaient un vaste terrain situé en plein quartier latin, dans la rue qui porte aujourd'hui le nom de « rue de l'École de Médecine », en face de la rue Hautefeuille. Les fondements de leur bibliothèque, qui devait devenir plus tard, au XVI[e] siècle, une des plus importantes de Paris, avaient été jetés par saint Louis [4].

[1] EHRLE, *Constitutionen*, p. 108.
[2] FELDER, p. 364.
[3] LITTLE, p. 155, 157.
[4] A. FRANKLIN, *Les anciennes Bibliothèques de Paris*, Paris, 1867, t. I, p. 203. — Sur les bibliothèques parisiennes des Franciscains, des Augustins, etc.,

Avant de poursuivre notre étude, il convient d'établir solidement le cadre chronologique de la vie de Middleton : car à partir de son arrivée à Paris, nous possédons quelques dates certaines et bien établies.

1. — Nous lisons dans le *Firmamentum* :

« Claruit autem Parisius circa annum Domini ducentesimum octogesimum. »

2. — Wadding précise davantage, dans ses *Annales*. Il écrit en effet, à l'année 1278 :

« Floruit autem hoc tempore Richardus de Media Villa... Certe Mediavillanus hic etiam anno 1283 Baccalareus adhuc erat Parisiis, ut ex illis actibus monebo [1]. »

Nous ne savons pas dans quelle source Wadding a trouvé cette date : il est à présumer cependant qu'il l'a recueillie dans quelque chronique, car il n'y avait aucune autre raison apparente de parler de Richard à cet endroit. D'ailleurs l'enchaînement des dates donne confiance. Nous croyons que la date de 1278 marque le début de son enseignement.

3. — Ce qui est certain c'est qu'en 1283 Richard était simple bachelier, jouissant déjà d'une certaine autorité et qu'il conquit la maîtrise entre 1283 et 1285. En effet, la *Chronique des XXIV Généraux*, composée vers 1369, raconte à l'année 1283 le procès de Jean Pierre Olivi, dont Richard fut un des juges et qualifie ce dernier de bachelier [2].

La censure des erreurs d'Olivi fut rédigée avant septembre 1283 [3]. Deux ans plus tard, en 1285, le condamné rédigea un long mémoire justificatif, daté de Nîmes et adressé aux :

« Reverendis in Christo Patribus fratri Arlotto de Prato, fratri

---

à l'époque de Richard et au début du XIVe siècle, voir J. DE GHELLINCK, *Un évêque bibliophile au XIVe siècle, Richard Aungerville de Bury*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XVIII, 1922, p. 489-490 et 500-508.

[1] WADDING, *Annales*, t. V, ad annum 1278, n. 31, p. 55. A l'année 1283, n. 1, p. 121, il raconte la participation de Richard au procès de Pierre Jean Olivi. — *Firmamentum*, fol. XLII, c. 2.

[2] *Analecta*, t. III, p. 374. Le même passage est reproduit dans la *Chronique de Glassberger*, dans *Analecta*, t. II, p. 101.

[3] EHRLE, *Olivi*, p. 423.

Richardo de Media Villa, fratri Drochoni, fratri Johanni Valensi, fratri Symoni, sacrae theologiae doctoribus, fratri Aegidio de Bays, fratri Johanni de Murro bacchalariis [1]. »

C'est donc dans l'intervalle, entre 1283 et 1285, que Richard conquit le grade de docteur.

4. — Nous possédons encore trois sermons de Richard prêchés le 21 novembre 1281, le 2 février 1283, et le 4 avril de la même année.

5. — Enfin les *Quodlibeta* furent tenus certainement en 1284-1285; 1285-1286; 1286-1287.

Que pouvons nous conclure de ces données convergentes ?

Thurot et Rashdall [2] font remarquer qu'il y a, pour la fin du XIII^e^ et le commencement du XIV^e^ siècle, une lacune dans les documents relatifs à la faculté de théologie. Dès lors, il est difficile de savoir à quelle époque se substitua au règlement de Robert de Courçon (1215) [3] le règlement qu'en 1335 on constate en vigueur depuis longtemps « *observata ab antiquo tempore* [4]. »

D'après les statuts du cardinal de Courçon, les candidats devaient étudier pendant huit ans. Après cinq ans d'études théologiques, ils commençaient à enseigner sous la direction d'un maître : ils étaient bacheliers. Après trois nouvelles années, ils pouvaient se présenter pour obtenir la licence et leur reconnaissance comme *magister solemnis* ne dépendait plus que de la leçon inaugurale [5].

C'est à ce régime que fut encore soumis saint Bonaventure. Que l'on admette la chronologie plus généralement reçue ou bien qu'on se rallie à la thèse de M. Pelz, dans les deux cas, entre le commencement de son enseignement du livre des

---

[1] DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 226. Ehrle a réédité plus complètement cet intéressant document, mais en omettant l'adresse (EHRLE, *ibid.*, p. 418).

[2] THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1850, p. 134. — RAHSDALL, *The Universities of Europe*, Oxford, 1895, t. I, p. 462.

[3] DENIFLE, *Chartularium*. t. I, p. 78.

[4] DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 691.

[5] FELDER, p. 211; RAHSDALL, *ibid.*, p. 462-463.

*Sentences* et sa promotion au grade de *magister cathedratus*, on ne compte que trois ans [1].

Dans les temps qui suivirent, le nombre des années d'études fut porté à quatorze [2]. D'après le document de 1335, les religieux devaient d'abord entendre la théologie pendant cinq ans; la sixième année on leur permettait la *lectura cursoria Bibliae*, qui durait deux ans; ensuite, après une leçon solennelle, ils commentaient les *Sentences* pendant deux ans. A la fin de cette deuxième année, ils étaient *bacchalarius formatus*, et en cette qualité n'enseignaient plus, mais se préparaient à la licence pendant quatre ans : ils étaient tenus de prêcher dans la faculté et de prendre part aux disputes.

« Item nota quod bacchalarii qui legerunt Sententias, debent postea prosequi facta facultatis per quatuor annos antequam licentientur, scilicet praedicando, argumentando, respondendo, quod verum est nisi papa per bullas vel facultates super hoc faceret eis gratiam [3]. »

Alors ils obtenaient la licence et pouvaient célébrer leur *principium* ou leçon inaugurale en qualité de maîtres [4].

Si l'on suppose ce dernier ordre déjà en vigueur [5], nous

---

[1] FELDER, p. 226; E. GILSON, *Bonaventure*, p. 17; F. PELZ, *Literärhistorische Probleme in Anschluss an die Bonaventura Ausgabe von Quaracchi*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLVIII, 1924, p. 500-532.

[2] THUROT, *ibid.*, p. 133.

[3] DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 692. Les faveurs pontificales n'étaient pas rares, comme on le voit dans le chartulaire. Voir aussi RAHSDALL, *ibid.*, p. 464.

[4] FELDER, p. 539. Sur les *principia*, au XIV^e^ siècle, voir EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft IX, 1925, p. 39-56.

[5] C'est dans cette hypothèse que les dates établies ci-dessus se rangent le plus facilement, surtout si l'on attribue quelque valeur à la date de 1278 rapportée par Wadding. Ce qui complique cependant le problème, c'est que les statuts des Frères Mineurs établissaient un ordre dans les promotions, d'après les provinces. D'après le chapitre de Salzbourg (1282), le général, qui devait désigner chaque année les candidats pour la promotion, était tenu de suivre dans son choix l'ordre suivant : la première année le candidat devait appartenir à la province de France, la seconde et la troisième année à une province étrangère (FELDER, p. 362) : « Item placet capitulo generali quod provincia Franciae habeat bacallarium pro legendis sententiis, Parisius, anno tertio, et duobus annis successive de reliquis provinciis Ordinis ; et similiter pro promovendis ad magisterium habeant tertium et duo sint de reliquis provinciis » (EHRLE, *Constitutionen*, p. 55). Dans l'hypothèse que le règlement de 1215 était encore en vigueur nous aurions le tableau suivant :

reconstituerions la carrière scolaire de Richard de la façon suivante :

| | |
|---|---|
| 1276-1277 | *cursorius biblicus.* |
| 1277-1278 | |
| 1278-1279 | *bachalarius sententiarius* |
| 1279-1280 | |
| 1280-1281 | *bachalarius formatus.* |
| 1281-1282 | |
| 1282-1283 | |
| 1283-1284 | |
| 1284-1285 | *magister.* |

Donc, en 1278, date assignée par Wadding pour le début de Richard, celui-ci commence à attirer l'attention par l'éclat de son enseignement, comme commentateur des *Sentences*. Devenu bachelier formé, il remplit les conditions préalables à la licence : il prêche le 21 novembre 1281, le 2 février et le 4 avril 1283 ; il est mêlé au procès d'Olivi ; enfin, dans l'année 1284, il devient maître, et tient son premier *Quodlibet* en l'année scolaire 1284-1285.

Ce cadre chronologique une fois fixé nous pouvons reprendre nos investigations.

Les maîtres de Richard, au *Studium* parisien, ont été les Frères signataires de la déclaration magistrale de 1282 [1] : Dreux de Provins, qualifié de ministre de la province de France, auquel le sermonnaire de 1281-1283 donne le titre de régent en théologie [2] ; Simon de Lens, dont le cardinal Ehrle a découvert

---

| | |
|---|---|
| 1281-1282 | *cursor biblicus.* |
| 1282-1283 | *bacchalarius sententiarius.* |
| 1283-1284 | » » |
| 1284-1285 | devenu maître, tint son premier *Quodlibetum.* |

Les dates pour le baccalauréat restent incertaines, s'il dut attendre son tour de promotion. Il faudrait aussi supposer qu'il prêcha, tout en remplissant les fonctions de professeur ; ce qui n'a rien d'impossible, comme nous pouvons le conjecturer par des documents, il est vrai, postérieurs (voir DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 699) ; mais, au total, la suite chronologique est moins satisfaisante.

[1] Voir plus haut l'introduction, p. 39.

[2] Voir plus haut l'introduction, p. 58.

un commentaire sur le second livre des *Sentences* [1]; Arlotto de Prato, dont l'activité littéraire nous est mal connue [2] et qui devint ministre général en 1285.

A ces maîtres, ajoutons Jean de Galles, un des juges d'Olivi [3]. Ce docteur jouit d'une grande célébrité et on lui attribue nombre d'ouvrages : Wadding en compte jusqu'à vingt, mais tous ne sont pas authentiques. Son esprit était surtout porté vers les questions pratiques [4].

Le frère Guibert se trouvait également au *Studium*, déjà renommé par une *Somme* [5].

Un des meilleurs théologiens de l'époque, Matthieu d'Aquasparta, disciple de saint Bonaventure, exerça la maîtrise à Paris. On sait qu'il succéda, en 1281, à Jean Peckham, comme théologien du Sacré-Palais à Rome [6], mais nous ne pouvons affirmer qu'il était encore dans la capitale française, au moment où Richard y commença ses études. De même, Guillaume de Ware enseigna certainement à Paris et avec grand succès ; il passa la plus grande partie de sa vie dans cette ville; on le dit disciple d'Alexandre de Hales et maître de Scot [7]. Rien ne nous indique directement qu'il se trouvait encore à Paris, pendant les années de préparation de Richard. Guillaume de la Mare, le célèbre auteur du *Correctorium fratris Thomae*, fut, dit-on, disciple de saint Bonaventure. C'était un homme de valeur, avant tout un polémiste. On connaît de lui d'importantes *Quaestiones*

---

[1] Voir plus haut, p. 39. — EHRLE, *Studien der Handschriften*, p. 26.

[2] Voir plus haut, p. 39; FÉRET, p. 394.

[3] LITTLE, p. 143; FÉRET, p. 371.

[4] Voir plus haut, p. 58; FÉRET, p. 393.

[5] Voir plus haut, p. 58.

[6] UEBERWEG, p. 447; *De Humanae cognitionis ratione*, p. XIV; GRABMANN, *Die Erkenntnislehre*, p. 1-26. Sur les derniers ouvrages concernant Peckham, voir le *Bulletin franciscain* du P. ILDEFONSE, dans les *Études Franciscaines*, t. XXXVII, 1925, p. 93.

[7] SBARALEA, p. 331; LITTLE, p. 213; FÉRET, p. 395; EHRLE, *Studien der Handschriften*, p. 48; UEBERWEG, p. 435, 458. Le R. P. Fr. PELSTER, S. J., prétend que rien ne permet d'affirmer actuellement que Guillaume ait été le maître de Scot (*Handschriftliches zu Skotus*, p. 1-32). — Voir aussi DANIELS, O. S. B., *Zu den Bezichungen zwischen Wilhelm von Ware und Joh. Duns Skotus*, dans *Franziskanische Studien*, t. IV, 1917, p. 221-238; P. BERNARD VOGT, *Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule*, *ibid.*, t. IX, 1922.

*disputatae*. Son *Commentaire sur les Sentences* s'attacha surtout à développer la doctrine de Bonaventure [1]. Il avait probablement quitté le *Studium* parisien, lorsque Richard s'y rendit. Il semble cependant avoir exercé une influence sur ce dernier, au moins indirectement par ses ouvrages [2]. Gautier de Bruges avait été également transféré [3]. Roger Bacon, que Richard avait pu connaître à Oxford, condamné au chapitre de 1278, se morfondait en prison [4].

Parmi les compagnons d'études de notre héros, nous pouvons nommer Gilles de Bays et Gilles Bonclerc (si du moins ce sont deux personnages distincts), Eudes de Bruyères, Terric de Saules, Jean de Murro, qui se fit dans la suite une belle carrière administrative et mourut évêque [5]. Il n'est pas impossible que Roger Marston, qui se distingua plus tard comme professeur à Oxford, fût élève à Paris au temps de Richard [6].

Si la vie intellectuelle était intense au couvent franciscain, — et on n'en peut pas douter, — cependant Richard n'y trouva aucune personnalité de toute première marque; aussi aucun de ces maîtres n'exerça une influence profonde sur lui. Le seul génie qu'il ait rencontré dans son Ordre, et sans doute à Oxford, fut Roger Bacon.

Mais à Paris, on vivait encore de la grande tradition bonaventurienne [7], à laquelle les récentes polémiques, suscitées par

---

[1] EHRLE, *Studien der Handschriften*, p. 44.

[2] LITTLE, p. 215; UEBERWEG, p. 452, 514, 160*.

[3] EHRLE, *Studien der Handschriften*, p. 46; P. ÉPHREM LONGPRÉ, O. M., *Gauthier de Bruges, O. F. M.*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, 1924, t. I, p. 190-218.

[4] LITTLE, p. 194; UEBERWEG, p. 550, 564, 190*.

[5] Voir plus haut, p. 58, et *Analecta*, t. III, p. 375.

[6] *De humanae cognitionis ratione*, p. XX; LITTLE, p. 157; EHRLE, *ibid.*, p. 48; UEBERWEG, p. 455, 161*.

[7] Le cardinal EHRLE divise comme suit l'école franciscaine :

1. *Fondateurs* : Alexandre de Hales — Robert Grossetête — Jean de la Rochelle — Eudes Rigaud — Guillaume de Meliton.

2. *Bonaventure et ses contemporains* : Thomas d'York — Richard de Cornouailles.

3. *Première génération des disciples de Bonaventure* : Guillaume de la Mare — Jean Peckham — Eustache — Gautier de Bruges — Mathieu d'Aquasparta — Simon.

4. *Deuxième génération* : Guillaume de Falgar — Pierre Jean Olivi — Richard

la condamnation prononcée en 1277 par Étienne Tempier, avaient attaché davantage. C'était le triomphe de l'ancienne école que cette condamnation de l'averroïsme, qui atteignait en même temps la jeune école dominicaine [1].

Richard puisa certainement dans ce milieu ardent son culte et son amour pour saint Bonaventure, auquel il resta toujours fidèle [2].

Mais le milieu universitaire, la fréquentation des disputes quodlibétiques soutenues par les maîtres les plus célèbres de l'époque, en particulier par Henri de Gand, les polémiques elles-mêmes entre les partisans de l'ancien Augustinisme et les défenseurs de saint Thomas, durent contribuer grandement, et plus peut-être que les leçons de ses propres maîtres, à former et à aiguiser son esprit.

Malgré les controverses soutenues contre les Dominicains, Richard n'échappa pas à l'influence thomiste. D'ailleurs, on peut croire que les jeunes franciscains se sentaient attirés par le rayonnement de saint Thomas, puisque le chapitre tenu à Strasbourg en 1282 ordonna qu'on ne laissât, dans l'Ordre, la *Somme théologique* de saint Thomas, qu'aux mains des maîtres les plus intelligents, accompagnée des réfutations de Guillaume de la Mare [3].

En tous cas il est certain que Richard, bien que fidèle généralement à saint Bonaventure, se rapproche dans bien des cas

---

de Middleton — Roger Marston — Nicolas Occam — Jean de Persora — Hugues de Petragoris.

5. *Précurseurs de Scot* : Pierre de Trabibus — Guillaume de Ware.

Cfr *Studien der Handschriften*, p. 1-51 ; GRABMANN, *Die Erkenntnisslehre*, p. 19-25 ; P. BERNARD VOGT, O. F. M., *Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule*, dans *Franziskanische Studien*, t. IX, 1922, p. 137-157 ; H. SPETTMAN, O. F. M., *Neuere Forschungen zur Franziskanerschule*, *ibid.*, t. X, 1923, p. 75-103.

[1] Sur l'opposition entre saint Bonaventure et le Thomisme, voir GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 30-38. — GRABMANN, *Erkenntnisslehre*, p. 19-25, résume l'opposition entre l'école traditionnelle et la nouvelle école.

[2] Sur l'influence de Bonaventure sur les études franciscaines, voir P. LÉONARD DE CARVALHO E CASTRO, *Saint Bonaventure*, Paris, 1923, et GILSON, *op. cit.* p. 45-59. Sur les auteurs lus ou utilisés par Richard, voir l'appendice IX, p. 480.

[3] MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. VII, 1913, p. 54.

du Docteur Angélique et même emprunte sa façon de parler [1].

## III

Au moment où Richard commentait, comme bachelier, le *Livre des Sentences*, ou suivait les disputes et prêchait, en qualité de bachelier formé, l'Ordre Franciscain en France passait par une crise. La querelle entre les partisans de la règle primitive et de la pauvreté stricte, qui s'appelaient les Spirituels, et ceux qui préconisaient une interprétation plus large de la règle et se donnaient pour les défenseurs de la communauté, n'avait jamais été complètement assoupie : pendant toute la fin du XIII[e] siècle elle devint d'une violence inouïe. Les Spirituels avaient trouvé un chef, éminent par le savoir et la vertu, dans la personne de Pierre Jean Olivi; contre lui s'acharnèrent avec une passion que nous avons peine à comprendre, tous les partisans de la vie relâchée, et bien d'autres, hommes de savoir et de piété, qu'inquiétaient la fougue et les exagérations du jeune meneur. Ce qui divisait surtout les frères, c'était la question de la pauvreté franciscaine, et c'est ce qui explique la violence de la lutte. Mais on reprochait aussi à Olivi la doctrine peu sûre qu'il avait professée, comme bachelier, dans l'explication du texte de Lombard et des Livres Saints : en particulier d'avoir abandonné la théorie augustinienne des raisons séminales, d'avoir tenu des propos hasardeux sur la Trinité, le mariage, le baptême des enfants, le composé humain [2], etc.

Nous n'avons pas à écrire l'histoire détaillée de ces luttes [3]; notre but est de dégager la part que prit personnellement Richard, dans ces regrettables démêlés.

---

[1] *De humanae cognitionis ratione*, p. XXI. C'est le jugement aussi de SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg, t. I., 1873, p. 432. Nous le montrerons plus loin en étudiant la doctrine de Richard, p. 384.

[2] Voir l'appendice VI, p. 443.

[3] EHRLE, *Olivi*, p. 409 et suiv. Les documents racontant les démêlés, soit du point de vue des Spirituels, soit du point de vue de la communauté, sont rassemblés dans cet article. Voir aussi, du même, *Vorgeschichte*, t. II, p. 353-416; et t. III, p. 1-195; *Die Spiritualen*, p. 106-164. — WADDING, *Annales*, t. V, a. 1283, p. 121; et a. 1285, p. 140. — UEBERWEG, p. 435, 458, 161*.

Celui-ci n'entre en scène qu'en 1283, sur l'ordre de son supérieur. Il suffira à notre dessein de rappeler que le ministre général Bonagratia, au retour du chapitre de Strasbourg où de vives plaintes avaient été formulées contre la doctrine d'Olivi, passant par Paris, institua une commission de sept théologiens pour examiner un certain nombre de propositions extraites des œuvres du fougueux franciscain. Un des censeurs nommés par Bonagratia fut Richard, encore bachelier.

La commission, après un mûr examen, signa un document, connu sous le nom de *Rotulus*, stigmatisant trente-six propositions, ainsi qu'une lettre, dite la « Lettre des sept sceaux », imposant à Pierre et à ses adhérents de souscrire à vingt-deux propositions opposées aux erreurs condamnées; enfin, les sept censeurs demandèrent la prohibition des œuvres de l'accusé [1]. Ceci se passait avant septembre 1283. C'est ainsi que Richard fut mêlé à cette triste affaire.

Pour juger équitablement le rôle personnel de Middleton, il nous faut d'abord mettre sous les yeux les principaux documents qui peuvent jeter quelque jour sur l'action de Richard; alors seulement nous pourrons porter un jugement en connaissance de cause.

Parmi les pièces qui forment le dossier du procureur de l'Ordre des Frères Mineurs à la cour Pontificale (vers 1318), nous lisons :

« In XXIX capitulo ponitur *Littera VII Sigillorum*, in qua magistri et bacchalarii domus fratrum minorum Par[isiensis] definiunt aliqua ex dictis fratris Petri Iohannis esse haeretica, aliqua erronea, aliqua temeraria et praesumptuosa, et incipit post salutationem : « Noveritis. »

In XXX capitulo continetur quod frater Bonagratia, generalis minister, de capitulo Argentinae, transeundo per Par[isios] et accipiens praedictam *Litteram VII Sigillorum*, venit Avinionem... [2] »

La *Chronique des XXIV Généraux*, écrite vers 1369, entre dans plus de détails :

---

[1] Ehrle, *Olivi*, p. 421, 422. Les pièces originales n'ont pas encore été retrouvées, mais on peut les connaître avec certitude par la défense écrite d'Olivi, dont nous parlerons plus loin.

[2] Ehrle, *Olivi*, p. 14.

« Anno Domini 1283, idem Generalis iuxta definitionem Argentinensis capituli, visitando venit Parisios et omnia, quae in doctrina fratris Petri male videbantur sonare, recolligens ipsa determinanda et examinanda exposuit fratribus Droconi, ministro Franciae, Iohanni Garau, Simoni de Lensi, Athloto de Prato, sacrae theologiae magistris, necnon fratribus Richardo de Mediavilla, Aegidio de Bensa et Iohanni de Murro, Parisius Bachalariis, qui super his matura deliberatione praehabita, quaedam tanquam periculosa et male sonantia concorditer reprobarunt. Quam reprobationem sub eorum sigillis universis fratribus per litteram transmiserunt, quae *septem sigillorum littera* fuit dicta. Cum qua littera dictus generalis venit Avinionem ut ibi compesceret dictae doctrinae, quoad illos reprobatos articulos, sectatores. Et ibi, cum esset graviter infirmus, praecipit fratri Gerardo de Prato, socio suo, ut iuxta determinationem factam Parisius in concilio dictorum magistorum et bachalariorum interdiceret et colligeret libros dicti fratris Petri Iohannis et quod nullus auderet aliquid dicere vel tenere contra contenta in dicta *littera septem sigillorum* [1]. »

Nous ne possédons malheureusement plus les documents originaux émanés des censeurs de Pierre Olivi; mais nous pouvons les reconstituer assez exactement grâce à la défense qu'Olivi composa en 1285.

Le ton sarcastique de l'accusé laisse entendre que les censeurs s'étaient pris très au sérieux et avaient joué au petit concile. Ils avaient donné à leurs actes une véritable solennité et Olivi ne manque pas de le relever avec une certaine impertinence : « *Ex definitione vestri sententialis concilii Parisius acti et habiti.* » Il multiplie, avec un vrai persiflage, les mots : « personnages solennels », « sentence solennelle », « lettre solennelle » :

« Tam solemnis tamque inusitata sententia, tamque diffamatoria per viros tam solemnes est data »; et plus loin « quadam littera... solemniter sigillata ». — Il les traitera donc avec toute la révérence qui leur est due : « Elegi viam in qua reverentiam condignam dictis vestrae litterae exhibui... et ad maiorem reverentiam dictis vestris exhibendam... » — Il termine en suppliant leur « celsitudinem magistralem » de l'excuser [2].

Le début savoureux de cette lettre d'Olivi vaut la peine d'être cité :

---

[1] *Analecta*, t. III, p. 374-376; Ehrle, *Olivi*, p. 416.
[2] Ehrle, *Olivi*, p. 418, 421.

« Reverendis in christo Fratribus, fratri Arlotto de Prato, fratri Richardo de Mediavilla, fratri Drochoni, fratri Iohanni Valensi, fratri Symoni, sacrae theologiae doctoribus, fratri Aegidio de Baysi, fratris Iohanni de Murro, bachalariis domus Parisiensis, homuncio peccator vilissimus, dictus frater Petrus Iohannes Olivi, eam reverentiae plenitudinem quam decet magistros et patres tantos ac tales... [1] Hinc est, carissimi Patres, mihi valde venerabiles et merito reverendi et metuendi, quod quamvis ego abominandus homuncio, ne dicam respectu Dei, sed etiam respectu vestri, sim nihil et, si dici queat, minus quam nihil; ex hoc tamen a me oboedientiam talem exigere aut exigendam consulere debetis ut vestris dictis quamvis solemnibus, quamvis reverendis, tanquam catholicae fidei aut velut scripturae sacrae eloquiis aut tanquam determinationi romani pontificis vel concilii generalis, omnino debeam subdi, nisi enodatione luce clariori prius innotescat, vestrum dictum esse vere dictum catholicae fidei et scripturae sacrae [2]. »

La censure proprement dite, contenue dans le premier document, « *sententia iudicialis* », était couchée sur une longue feuille de parchemin. Elle contenait trente-quatre propositions, prises pour la plupart textuellement dans les *Quaestiones* d'Olivi. Dans la marge était notée la censure convenant à chacune des propositions, et elle variait depuis la note d'hérésie jusqu'à celle d'ineptie; quelques-unes des propositions étaient simplement marquées d'une croix :

« De quibusdam scriptionibus seu quaestiunculis meis quas [pro] exercitatione aliqualis intelligentiae mihi datae, satis secrete perscripseram, quamvis apud quosdam fratres praeter intentionem meam, imo contra voluntatem expressam, fuerunt publicatae, quaedam sunt per vos vel aliquos vestrum excerpta et in uno *rotulo* recollecta. Quorum quaedam sive concorditer ab omnibus, sive a maiore parte vestrum per sententialem definitionem datam in scriptis et in ipso *rotulo* a latere consignatam, sunt indicat falsa, quaedam vero haeretica, quaedam in fide dubia, quaedam nostro ordini periculosa, quaedam nescia, quaedam praesumptuosa... et quaedam, ut ita dicam, crucifigenda, seu crucis signo consignanda; et sicut apparet ex his quae a latere in ipso sunt *rotulo* consignata, non solum ea, quae ibi

---

[1] Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, Paris, 1728, t. I, p. 226. Cette salutation n'est pas reproduite par Ehrle (*Olivi*, p. 418), mais le reste du texte est plus complet chez ce dernier.

[2] Ehrle, *loc. cit.*

excerpta sunt, sed etiam ipse auctor est sententialiter laesus et reprehensus. »

D'après ces dernières paroles, il semblerait que les censeurs ont dépassé leur commission, puisqu'ils se sont non seulement prononcés sur la doctrine, mais même ont condamné la personne.

Il est à remarquer que le document indiquait que certaines de ces notes avaient été données à l'unanimité, les autres à la majorité des suffrages : « *Sive concorditer ab omnibus, sive a maiore parte vestrum* »; de plus, les propositions étaient condamnées sans discussion ni considérants :

« Ad improbationem dictorum meorum nulla ratio aut auctoritas inducitur, sed absolute mea dicta... improbantur praecise dicendo : « hoc est haereticum, vel falsum, vel erroneum vel periculosum », vel dicendo : « hic fiat crux », et consimilia. »

Olivi le leur reproche amèrement; mais, à vrai dire, bien à tort : car Richard et les autres maîtres n'avaient pas été chargés d'instituer une discussion théologique, mais simplement de donner leur avis sur la valeur de ces propositions.

Le second document contenait vingt-deux propositions contradictoires aux articles incriminés; véritable rétractation à imposer au prévenu. Cette lettre, dite « *des sept sceaux* » était munie de sept cachets, un pour chaque censeur, qui pendaient à la pièce, comme les sceaux aux bulles pontificales.

« Praeter praefatum rotulum, facta est a vobis quaedam littera VII sigillis vestris pendentibus solemniter sigillata, continens plures articulos e directo cotatos contra illa quae in primo *rotulo* contra me sunt excerpta, ita quod erat utrimque uniformis consignatio per a. b. c. facta. »

Le ton de cette lettre était péremptoire, et l'accusé devait signer sa rétractation, sans discussion :

« Quodammodo compellebar consentire dictis vestris, in littera VII sigillis vestris sigillata, contentis ac si omnia ibidem contenta essent mera fides aut authentica determinatio romani pontificis vel concilii generalis. »

Bien plus, Olivi attribue les mesures de rigueur, prises par

le général au chapitre d'Avignon, aux conseils de Richard et des autres censeurs. Mais d'après les termes employés par le plaignant, il paraît bien qu'il ne rapporte ici qu'un ouï-dire ou une conjecture :

« Rursus ex vestro concilio et sententia, *prout datur intelligi*, praeceptum fuit quod omnes quaestiones meae, a quocumque eas habente, tollerentur quasi in signum cuiusdam sententialis ac totalis et publicae cassationis et quod *rotulus* praedictus cum quadam solemni littera ei, ut videtur, e directo opposita, per omnes conventus nostrae provinciae, coram fratribus omnibus, publice legerentur, quasi in signum reprobationis evidentioris et horribilioris. »

Pierre Olivi, cité au chapitre d'Avignon, en octobre 1283, y subit de profondes humiliations ; on lui imposa la rétractation, sans lui donner le temps de réfléchir ; à peine lui permit-on, s'il faut l'en croire, de lire les documents. Il se soumit cependant [1], non sans quelque réserve. Nous possédons encore sa lettre, conservée dans la *Chronique des XXIV Généraux* :

« Ego frater Petrus Iohannis, in verbis magistrorum nostrorum, quae continentur in *Littera VII sigillorum*, qui ad requisitionem venerabilis patris, fratris Bonagratiae, tunc generalis ministri, requisiti per oboedientiam, responderunt, credo, ipsos habuisse sanum intellectum et secundum sanum intellectum quem credo ipsos habuisse in verbis illis, illa verba accepto et recipio et quidquid eis contrarium dixi, vel scripsi, vel docui, revoco [2]. »

Après cette soumission, faite par écrit, il sollicita la permission de se rendre à Paris, pour défendre sa cause devant ses juges. Sur le refus du provincial, il composa le long mémoire justificatif qui nous a servi déjà pour reconstituer les deux documents des censeurs. Ce mémoire est daté [3] de Nîmes 1285. Richard était devenu dans l'entretemps docteur.

La tactique du condamné était de reconnaître la justesse des censures portées, mais de prétendre qu'elles ne l'atteignaient pas. Distinguant le sens des propositions tirées de ses œuvres, il protestait ne les avoir jamais soutenues dans le sens condam-

[1] EHRLE, *Vorgeschichte*, t. III, p. 14.
[2] *Analecta*, t. III, p. 376.
[3] EHRLE, *Olivi*, p. 425.

nable. Il se plaignait également de la sévérité inouïe, voire de la malveillance de ses juges et surtout d'avoir été condamné sans pouvoir se défendre ou s'expliquer, et sans avoir même été interrogé.

Il accusait enfin ses censeurs de n'avoir pas pris la peine de s'enquérir du sens véritable des propositions qu'on lui attribuait. Accusation grave assurément :

« Miror satis quomodo tam rigidus processus est contra me actus, et quomodo tam solemnis tamque inusitata sententia tamque diffamatoria per viros tam solemnes est data, me super his omnino irrequisito; saltem an omnino sub illis verbis ego illa scripsissem et an sub tali sensu seu intentione qualis mihi imponitur... cum omnia iura tam civilia quam canonica clamant quod reus ante debeat audiri quam sententialiter condemnari... [1] »

« Ego vero attendens quod praeter correspondentiam et cotationem *Rotuli* et *Litterae* utrimque factam indirecte viderer confiteri illa quae de meis scriptis excerpta fuerant me scripsisse in alio sensu et intentione quam feceram; quod peius esset, viderer per hoc concedere, et hoc mendose et contra conscientiam meam, quod ego in illo erroneo vel haeretico sensu, qui mihi erat impositus, ea dixissem... Et insimul cum hoc animadvertens, quod si nollem aliquomodo dictis *Litterae* consentire, viderer eo ipso negare quosdam articulos nostrae fidei... satis miratus sum qua ex causa modus ita perplexus et captiosus circa me est habitus, ut si vellem fugere Scyllam inciderem in Charybdim... Ubi et aliquantulum suspicatus sum quod aliqua subtili excogitatione, ne dicam astucia, ordinatum fuerit a quocumque, quod ego non requirerer de his quae erant in *Rotulo* directe contra me fabricato, sed solum de dictis *Litterae* vestrae praefatae, quae non ita directe contra me edita videbatur... [2] »

Aux plaintes amères d'Olivi font écho tous ses partisans. Nous lisons, dans un mémoire présenté par les Spirituels au pape Clément V, l'assurance de la parfaite orthodoxie de Pierre; seuls ses ennemis ont pu y découvrir des hérésies :

« In libris fratris Petri Iohannis nescimus nec credimus aliquos articulos erroneos contineri propter quos fuerint merito damnati... cum aliqui fere omnia eius scripta legimus, et, si aliquando apparuerint aliquibus fratribus aliqui articuli dubii, dictus frater se taliter declaravit

[1] Ehrle, *Olivi*, p. 428.
[2] Ehrle, *Olivi*, p. 419.

quod fratres illi, exceptis forte aliquibus eius aemulis, remanserint contenti pariter et pacati... Condemnationem librorum suorum existimamus iniuste factam [1]. »

Ange de Clareno, sans mettre directement en cause les censeurs de Paris, attribue toute l'affaire à la haine des adversaires de Pierre ; et il montre le châtiment de Dieu, frappant à Avignon même, au moment où il se préparait à publier la sentence des censeurs parisiens, le ministre général, auteur de la persécution :

« Et cum eo pariter duo principaliores aemuli fratris Petri, qui generalem ministrum prae caeteris omnibus ad iniquae illius persecutionis rabiem promovendam inflammabant [2]. »

Comme on pouvait s'y attendre, les partisans de la communauté, adversaires des réformateurs, jugent la condamnation parfaitement juste. Ainsi dans la défense de l'Ordre des Mineurs contre les accusations d'Ubertin de Casale, nous lisons :

« Contra quod praefati fratres Raymundus procurator et Bonagratia pro parte Ordinis dicti, proponunt quod dicti libri continent varios et diversos errores in fide et moribus... et quod ob hoc fuerunt combusti et destructi primo per dominum Ieronimum.., secundo per fratrem Bonagratiam qui successit dicto Ieronimo in generali ministerio, vir multae sanctitatis, de concilio magistrorum et bacchalariorum Parisiensium, secundum statuta et privilegia ipsius Ordinis, errores multos in dictis libris dogmatizatos reprobavit [3]. »

La protestation de l'Ordre, présentée au pape Clément V, s'exprime ainsi :

« Et proponimus quod dictae omnes opiniones et libri praefati fratris P. universaliter fuerunt iuste et rationabiliter.... de consilio magistrorum Parisiensium reprobati et condemnati et fratribus interdicti, tum quia doctrina haeresi fermentata propter huiusmodi periculum est condemnanda et interdicenda totaliter..., tum quia ipsa doctrina sectam habet periculosam, tum quia in ipsis libris erant

---

[1] EHRLE, *Vorgeschichte*, t. III, p. 143-144.

[2] EHRLE, *Die Historia septem tribulationum ordinis Minorum*, dans *Archiv*, t. II, p. 291, 292.

[3] EHRLE, *Vorgeschichte*, t. III, p. 156.

taliter praedicti errores multipliciter commixti et per partes diversas dispersi [1]. »

De même, la *Chronique des XXIV Généraux* rend hommage à la sincérité des juges et au sérieux de leur examen : « *Qui super his, matura deliberatione praehabita...* [2] »

Si nous examinons les documents de plus près, nous nous convaincrons, je pense, que plusieurs des accusations d'Olivi n'atteignent pas les censeurs eux-mêmes, quoi qu'on puisse penser du bien fondé de ses récriminations.

D'après les textes cités plus haut, on peut conclure, en effet, que l'initiative fut prise par le ministre général Bonagratia, à la suite du chapitre de Strasbourg; c'est lui, semble-t-il, qui fit le choix des propositions suspectes et les soumit à l'examen des docteurs de Paris [3]. Ensuite, ceux-ci n'avaient pas à citer Pierre Olivi, puisqu'ils n'étaient pas proprement des juges, mais de simples experts. On ne peut toutefois nier qu'ils furent sévères. Comme le note le cardinal Ehrle [4], le fait que le concile de Vienne ne retint que trois des propositions incriminées, paraît bien justifier la plainte d'Olivi. Peut-être même dépassèrent-ils leur rôle, s'il est vrai qu'ils qualifièrent la personne au lieu de se borner à juger la doctrine. Mais Olivi n'exagère-t-il pas ? Peut-être aussi Olivi leur reproche-t-il à bon droit de n'avoir pas assez étudié les propositions dans leur contexte et en tenant compte de l'ensemble de la doctrine : ils se sont contentés sans doute, d'examiner les thèses, extraites par le ministre général, sans prendre la précaution de lire les écrits originaux.

Quoi qu'il en soit, vers la fin de 1285, le nouveau général Arlotto de Prato, un des anciens censeurs de Pierre, gagné par lui, le cita à Paris pour lui permettre de se justifier :

« Hic generalis processum sui praedecessoris contra fratrem Petrum

---

[1] EHRLE, *Vorgeschichte*, t. II, p. 372.

[2] *Analecta*, t. III, p. 374.

[3] La *Chronique des XXIV Généraux* et l'ensemble des documents cités plus haut donnent cette impression.

[4] EHRLE, *Vorgeschichte*, III, p. 427. — WADDING, *Annales*, an. 1297, n° 36, tâche de disculper Olivi. DE MARTIGNÉ, p. 163, sans aller jusqu'à le justifier complètement, montre que plusieurs censures sont pour le moins excessives.

Iohannis Olivi et eius doctrinam continuans propter turbationes et scandala, quae sequi dicebantur, eundem fratrem Petrum Iohannis citavit Parisius, ut veniret personaliter ibidem responsurus. Sed cum idem frater Athlotus per annum in officio vixisset, appositus est ad sanctos Patres et Parisius requiescit. Et sic dictum negotium remansit indiscussum [1]. »

La *Chronique des XXIV Généraux* ne nomme pas Richard à cette occasion; mais nous savons que Richard enseignait à cette époque au *Studium* de Paris, et Ange de Clareno, dans son *Historia septem tribulationum*, le met en scène :

« Inimicabantur ei fratres et doctrinam ipsius praesertim in ea parte in qua religionis statum tangebat, fustare quaerelis et mordere detractionibus et calumniis depravare nitebantur. Nam articulos plurimos, ipso vivente, aemulis ipsius contra eum in iudicio proponentibus, vocatus est Parisius a generali ministro coram magistris et aliis fratribus ibi congregatis ad proposita contra ipsum responsurus. Ad quae omnia tam sapienter et diserte et plene respondit, ut astantes omnes mirarentur et stuperent et confiterentur, catholicam esse assertionem suam de praefatis articulis et accusantium quisquam adversus eum non auderet proferre sermonem.

« Nam et tempore fratris Arlotti, generalis ministri, Parisius existens et transiens solus per claustrum vel locum in quo minister cum duobus magistris sedebat, fratre scilicet Ricardo et Iohanni de Murro, generalis qui erat vir mansuetus et humilis, de industria vocavit eum ad se et dixit ei : Frater Petre, quia nos omnes audivimus, quod super quaestione illa de essentia (allusion à sa doctrine trinitaire), quaedam singularia dicis, vellem quod nunc aliquid coram magistris istis pro parte illa quam magis tenendam opinaris, diceres. Qui dixit : Pater, omissis sanctorum auctoritatibus ad praesens dicam vobis VII principaliores rationes, quarum quaelibet VII habet rationes annexas, quibus roboratur. Et incipiens a prima usque ad ultimam prosecutus est. Quibus auditis, subridens minister, dixit duobus illis magistris, qui multum opinioni illi adversabantur : Frater Ricarde et Frater Iohannes, respondete ei. Nec quisquam eorum praesumpsit ei quidquam respondere, quamvis minister invitaret eos ad respondendum. Hoc ipsum erat de omnibus aliis quaestionibus in quibus fratres adversabantur ei : non enim poterant resistere sapientiae et spiritui qui loquebantur in eo [2]. »

---

[1] *Analecta*, t. III, p. 382.

[2] Ehrle, *Die Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* dans *Archiv*, t. II, p. 295-296.

Richard fait assez triste figure dans ce récit. Jusqu'à quel point cette anecdote est-elle authentique ? Il est difficile de le dire : une histoire de partisan aussi passionnée que l'*Historia tribulationum* n'est pas une garantie suffisante ; et le R. P. Ehrle a relevé certaines de ces erreurs [1]. Aussi n'ai-je rapporté ce texte que pour montrer que Richard passait pour un adversaire décidé de Pierre Olivi.

Avec le même éminent auteur, je crois que la *Chronique des XXIV Généraux* a raison de déclarer que la mort du pieux général laissa l'affaire en suspens [2] ; mais il est également certain que, sous Matthieu d'Aquasparta, lui aussi un théologien remarquable [3], Olivi se trouva suffisamment justifié [4] pour obtenir un lectorat en théologie, d'abord à Santa Crocce de Florence, puis au *Studium* de Montpellier [5].

Nous avons mis sous les yeux du lecteur tous les documents utiles que nous avons pu rassembler, ainsi que la suite des événements, pour autant qu'il était nécessaire à notre but. Nous pouvons maintenant essayer de résoudre la question que nous posions au début de cette section : quelle fut l'attitude de Richard devant le mouvement des Spirituels ? En particulier, quelle fut sa part de responsabilité, lorsqu'il signa, en 1283, cette condamnation d'Olivi, qui souleva tant de récriminations et dont la sévérité nous a paru excessive ? Quels furent ses mobiles ? Quels furent ses procédés ?

Pour dégager, avec plus de sûreté, ce qui revient en propre à Richard, dans la censure de 1283, rappelons qu'à cette date, il n'était que simple bachelier formé ; et il est juste en outre de rechercher quelles influences il a pu subir de la part de ses collègues plus âgés ou plus passionnés.

Nous pouvons juger de l'état d'esprit de deux au moins d'entre eux et qui semblent avoir été les plus influents. Arlotto

---

[1] Voir, par exemple, EHRLE, *Olivi*, p. 424-425.
[2] *Ibid.*, p. 430.
[3] *De humanae cognitionis ratione*, p. XIV.
[4] EHRLE, *Vorgeschichte*, t. II, p. 387.
[5] EHRLE, *Olivi*, p. 430-431.

de Prado, maître en sacrée théologie et homme d'autorité dans l'Ordre, puisque deux ans plus tard, en 1285, il devint ministre général, paraît avoir été un adversaire décidé des Spirituels : car au chapitre de Milan, qui l'élut général, un décret fut porté défendant jusqu'à nouvel ordre la lecture des œuvres d'Olivi [1]. Mais il n'était pas un homme injuste ou aveuglé par la passion, puisqu'il se laissa gagner par Olivi, comme nous venons de le dire.

Jean de Murro resta toujours l'adversaire irréductible de Pierre :

« Postea vero dominus frater Iohannes de Murro, qui dicto Raymundo Gaufridi in ministerio successit et nunc est episciopus Portuensis, intendens tunc pericula et scandala quae ex dicta doctrina et scriptis fratris P. Iohannis [oriebantur praecepit ut] colligentur ubique per ordinem et comburentur et excommunicavit omnes fratres utentes libris seu scriptis dicti fratris P. Io... [2]. »

Telles sont les influences auxquelles Richard ne put se soustraire.

Quant à Richard lui-même, il semblerait ressortir tant de la tradition qui lui attribue un écrit contre Pierre Olivi [3], que de l'anecdote rapportée par l'*Histoire des tribulations* et que nous avons citée [4], qu'il fut un des principaux adversaires du réformateur. Ange de Clareno dit de lui et de Jean de Murro : « *Qui multum opinioni illius adversabantur* [5]. »

D'autre part la lecture des écrits de Middleton qui nous ont été conservés, nous incline à une conclusion opposée. D'une façon générale, Richard nous apparaît comme un homme essentiellement modéré. Le ton de ses leçons et de ses disputes est calme, objectif, sans trace de passion. Bien plus nous n'avons trouvé aucun indice d'une animosité personnelle ni contre Olivi ni contre les Spirituels.

Si l'on recherche dans ses *Quodlibeta*, ses *Quaestiones*, ou ses

---

[1] Ehrle, *Olivi*, p. 429.
[2] Ehrle, *Vorgeschichte*, t. III, p. 157.
[3] Voir plus haut l'Introduction, p. 22.
[4] Voir plus haut, p. 88.
[5] Ehrle, *Die Historia septem tribulationum*, dans *Archiv*, t. II, p. 296.

*Commentaires*, ce qu'il pensait des thèses censurées à Paris, en 1283, on remarque bientôt que notre docteur fait preuve d'une grande largeur de vues et semble tout le contraire d'un partisan [1]. Le langage de Richard est beaucoup plus pondéré que celui d'Olivi qui déclare facilement hérétique l'opinion qu'il combat.

Nous sommes donc portés à croire que les notes sévères de la censure ne sont pas de son inspiration.

Remarquons en outre que certaines propositions, comme nous l'apprend Olivi, avaient été condamnées à l'unanimité « *concorditer* », d'autres à la simple majorité « *maior pars* » [2]. Nous pouvons croire, que, simple bachelier, Richard se sera laissé entraîner par l'autorité des docteurs ou influencer par la passion des plus violents, pour les propositions censurées à l'unanimité ; peut-être était-il de la minorité quand les propositions ne furent condamnées que par la majorité. Ce ne sont là évidemment que des conjectures, mais elles sont suggérées par l'examen des écrits authentiques de Richard.

Comment se fait-il cependant que la tradition l'ait considéré comme un des principaux adversaires d'Olivi ? La seule explication qui puisse mettre d'accord les indices en sens contraire que nous avons relevés, est, me semble-t-il, que Richard fut un défenseur convaincu de la communauté contre les Spirituels, dans la question de la pauvreté ; et en cela il se montrait le fidèle disciple de saint Bonaventure [3]. Sur cette question brûlante, il ne s'est pas expliqué dans les écrits qui nous restent. Mais pour autant que nous pouvons en juger, il est peu probable que, même sur ce sujet, il se soit laissé emporter par la passion et se soit départi de sa modération ordinaire. D'ailleurs le récit passioné de Clareno lui-même ne dit pas davantage : « *Qui multum opinioni illi adversabatur* [4]. » Notons enfin que notre

---

[1] Voir l'appendice VI, où nous avons recherché ce que Richard pensait des propositions stigmatisées à Paris.

[2] Voir plus haut, p. 83.

[3] GILSON, *Bonaventure*, p. 21-28.

[4] EHRLE, *Die Historia septem tribulationum*, dans *Archiv*, t. II, p. 296.

docteur vécut à Barcelone, et semble-t-il, en bonne intelligence avec Ponce Carbonel, disciple fervent de Pierre Olivi et qui souffrit persécution pour avoir refusé de livrer les manuscrits du réformateur [1].

---

[1] Carbonel passait pour un saint; son sépulcre fut honoré de miracles (Bartholomée de Pise, dans *Analecta*, t. IV, p. 380; Wadding, *Annales*, an. 1297, n. 34).

# CHAPITRE II

# LE PROFESSEUR

Sommaire. — I. Richard et les controverses universitaires : la réaction antithomiste et les autres problèmes discutés. — II. Son enseignement théologique : sa conception bonaventurienne de la théologie. Ses qualités de logicien. Sa méthode positive et son tutiorisme. Son amour de la vérité. La clarté de son enseignement. — III. Son enseignement biblique. — IV. La notoriété de son enseignement : date relativement tardive (vers 1294) de sa célébrité.

## I

Au début de l'année scolaire 1284-1285, un peu après la rentrée des cours, et selon l'ordre de préséance établi par les statuts de l'Université, Richard prononça, avec les solennités d'usage, sa leçon inaugurale comme maître.

Les docteurs étaient obligés de commenter la Bible; c'est donc à cette époque que l'on doit rapporter la composition d'une partie, au moins, de ses œuvres exégétiques [1]. En même temps, aux époques fixées, il tint ses trois disputes quodlibétiques.

Richard trouva, dans ces exercices scolaires, l'occasion de se prononcer sur la plupart des grandes questions qui agitaient en ce moment le monde universitaire. Dans ses *Quaestiones disputatae*, que nous plaçons à la fin de 1284 ou au commencement de 1285, on se sent en pleine réaction antithomiste.

Le lecteur connaît l'histoire des controverses, des menées et des intrigues qui aboutirent à la condamnation du 7 mars 1277.

[1] Voir l'Introduction, p. 17.

Étienne Tempier d'accord avec les maîtres de l'université proscrivait 219 propositions averroïstes. Mais dans la pensée de ses auteurs, le coup portait plus loin : la condamnation visait également certains points de l'enseignement de saint Thomas. Quelques jours plus tard, l'archevêque de Canterbury Robert Kilwardby, condamnait à son tour un certain nombre de propositions thomistes. Ces coups d'autorité n'avaient pas mis fin aux luttes : elles n'en devinrent que plus vives. L'ordre dominicain prit officiellement la défense de saint Thomas : mais les ennemis des nouveautés thomistes ne désarmèrent pas. Ainsi, vers 1280, le franciscain Guillaume de la Mare, publia son *Correctorium*, où il portait l'attaque contre toutes les principales positions de saint Thomas : le chapitre franciscain de 1282 rendit cette œuvre obligatoire pour tous ceux à qui il serait permis de lire les livres de Frère Thomas.

Les Dominicains d'Oxford répliquèrent à ce pamphlet par leur *Defensorium* ou *Correptorium corruptorii*, en même temps qu'ils tenaient vigoureusement tête à l'archevêque Peckham qui poursuivait les doctrines thomistes, principalement celles déjà condamnées par Kilwardby, touchant l'unité des formes dans les composés. La campagne se terminera en 1286 par la condamnation de ces thèses antipluralistes.

Les Dominicains de Paris de leur côté soutinrent vaillamment la lutte. Hugues de Billom publia, lui aussi, un *Correptoire* contre Guillaume de la Mare [1].

Richard ne crut pas devoir se taire, et la plus grande partie de ses *Quaestiones disputatae* touchent à ces questions brûlantes. Parmi les 219 propositions censurées en 1277 par Étienne, une vingtaine atteignent plus ou moins directement l'enseignement

---

[1] Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquino in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXXVII, 1913, p. 278-318. — Grabmann, *Le « Correctorium Corruptorii » du dominicain Johannes Quidort*, dans la *Revue néoscolastique*, t. XIX, Louvain, 1912, p. 404-418. *Studien zu Johannes Quidort*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie*, 1922, dritte Abh., p. 29-31. — Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 214-251 ; — Mandonnet, *Les premiers travaux de polémique thomiste*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. VII, 1913, p. 54-70. — De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 59-82.

de saint Thomas. Elles sont particulièrement relatives à six théories : l'unité du monde, l'impossibilité de démontrer que le monde n'a pas été créé *ab aeterno*, l'individuation dans les espèces spirituelles et les espèces matérielles, la localisation des substances séparées et leurs rapports avec le monde physique, en particulier avec le mouvement des astres, l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps, enfin le déterminisme sous lequel la volonté accomplit son opération. La plupart de ces thèses qui avaient continué à alimenter les disputes, sont touchées par Richard, qui s'appuie expressément sur l'autorité de Tempier et des maîtres parisiens : c'est ainsi qu'il maintient avec grande vigueur l'impossibilité de la création *ab aeterno*, et tandis que plus tard il s'efforcera d'interpréter les textes d'Aristote, favorables à l'éternité du monde, il est intéressant de noter qu'ici il nie l'autorité même du philosophe [1] ; avec la même énergie, il défend la composition hylémorphique des anges [2] et soutient par conséquent que dans une même espèce angélique il peut y avoir divers individus, différents entre eux par leurs attributs naturels [3] ; il montre que les anges ne sont pas seulement dans l'espace par leur opération, partant qu'ils se meuvent d'un mouvement local [4] ; que les anges meuvent les corps célestes par le moyen d'une vertu tirée de la puissance de la matière et qu'à la fin des temps le mouvement du ciel cessera [5] ; que non seulement la volonté est libre [6], mais qu'elle peut se mouvoir contrairement au jugement de l'intelligence [7].

Ajoutons que, contre les Averroïstes, il soutient la liberté de Dieu dans la création ; et à cette occasion, il rappelle la propo-

---

[1] Pour les *Quaestiones disputatae*, voir mon article dans les *Recherches de Science religieuse*, t. VI, 1916, p. 501-513.

[1] *Quaest. disp.*, q. 4, a. 3.

[2] *Ibid.*, q. 6.

[3] *Ibid.*, q. 8.

[4] *Ibid.*, q. 19.

[5] *Ibid.*, q. 16, 17.

[6] *Ibid.*, q. 14.

[7] *Ibid.*, q. 15.

sition proscrite : « *Deus non potest facere plures mundos ; quodsi faceret plus esset de bonitate extensive* [1]. »

La thèse de saint Thomas sur l'unité des formes avait échappé à la proscription d'Étienne Tempier : on sait cependant que la controverse avait été acharnée et avait mis aux prises les principaux docteurs parisiens. Henri de Gand fut entraîné dans le mouvement malgré lui, et, semble-t-il, un peu par surprise [2], lors de son premier *Quodlibet* en 1276 : aussi resta-t-il un peu hésitant dans sa réponse. Mais, dès Noël 1277, dans son second *Quodlibet*, il prit fermement position en faveur de la dualité des formes dans l'homme. Ce qui le détermina, ce fut une raison théologique : sauver l'identité du corps du Christ vivant et mort [3]. Avait-il été influencé par la condamnation de Kilwardby (mars 1277) ? C'est possible.

Un peu après Noël 1277, mais avant Pâques 1278, écœuré des manœuvres dirigées contre son ancien maître, saint Thomas, Gilles de Rome, qui depuis longtemps évoluait de plus en plus dans cette direction, se déclara avec éclat en faveur de la doctrine thomiste et lança son fameux pamphlet « *De gradibus formarum* [4] ». Henri de Gand répliqua dans son troisième *Quodlibet*, tenu vers Pâques de la même année [5]. En juillet, Gilles de Lessines faisait paraître son remarquable traité *De Unitate formae*, dirigé principalement contre Kilwardby, où il démontrait, d'une façon magistrale, l'unité des formes dans tous les composés, mais principalement dans l'homme. Dans son quatrième *Quodlibet*, Henri reprit encore une fois la question ; donnant au débat une ampleur extraordinaire, il réfutait longuement et dans le détail d'abord l'œuvre du dominicain belge [6], ensuite celle de Gilles de Rome [7]. La querelle se poursuivit les années suivantes dans la littérature des *Correptoria* dont

[1] *Quaest. disp.*, q. 5, a. 1.
[2] Voir l'appendice VII, p. 469.
[3] *Ibid.*, p. 470.
[4] *Ibid.*, p. 465. On verra dans cet appendice que Gilles n'arriva que progressivement à sa position.
[5] *Ibid.*, p. 470-473.
[6] *Ibid.*, p. 455-459.
[7] *Ibid.*, p. 459-470.

nous avons parlé : en même temps, en Angleterre, Peckham poussait à fond la lutte contre l'unité de la forme. Richard crut devoir intervenir à Paris; il le fit successivement par son opuscule *De gradu formarum* et dans ses *Quaestiones disputatae* [1].

Outre ces questions plus brûlantes, Richard, dans ses *Quaestiones*, en traita plusieurs autres, toutes vivement discutées et divisant les écoles rivales. En champion de l'école de saint Bonaventure il aborda les questions de la distinction des puissances [2], du primat de la volonté [3], de la nature de la connaissance angélique [4], du péché des anges [5], de la distinction entre la grâce et la gloire [6], du mode de la vision béatifique [7]. Dans sa théorie sur l'illumination divine, il incline vers saint Thomas [8].

On peut donc le constater, tous les sujets abordés dans cette œuvre de Richard, étaient des sujets d'actualité.

En 1285, probablement vers Pâques, Richard célébra son premier *Quodlibet*. Ici encore, il eut l'occasion de prendre position dans les controverses du moment. Comme on peut le voir en parcourant son œuvre imprimée, parmi les questions examinées bon nombre sont des sujets à l'ordre du jour : tel le problème qui passionna les esprits : Dieu connaît-il les singuliers dans leur singularité [9] ? Henri l'avait déjà abordé deux fois, dans son second et son septième *Quodlibet*. Godefroid de Fontaines l'examina un peu plus tard dans son quatrième *Quodlibet* (1288).

On ne s'intéressait pas moins à la question de la multilocation [10] dont s'occupèrent, les années suivantes, Gilles de Rome (premier et troisième *Quodlibet*), Henri de Gand (neuvième *Quodlibet*) et Godefroid de Fontaines (quatrième *Quodlibet*). La filiation du Christ examinée par Richard [11] fut traitée la même

[1] *Quaest. disp.*, q. 39 et 41.
[2] *Quaest. disp.*, q. 9.
[3] *Ibid.*, q. 10.
[4] *Ibid.*, q. 11 et 12.
[5] *Ibid.*, q. 23, 24, 25, 26.
[6] *Ibid.*, q. 9 et 32.
[7] *Ibid.*, q. 33.
[8] *Ibid.*, q. 13.
[9] *Quodl.* I, q. 1; p. 1.
[10] *Ibid.*, I, q. 2; p. 2
[11] *Ibid.*, I, q. 5; p. 8

année par Godefroid (premier *Quodlibet*); les relations de Dieu et de la créature [1] intéressèrent Henri dans son neuvième *Quodlibet*. Enfin Richard eut à se prononcer dans la célèbre controverse sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence [2].

Le second *Quodlibet*, célébré en 1285-1286, n'est pas moins instructif. Nous y voyons Richard prendre à partie l'idée singulière de Henri qui refusait à Dieu un « *intellectus practicus* [3] ». Gilles de Rome l'année suivante se prononcera en faveur de Richard contre Henri.

C'est encore Henri que combat Middleton lorsqu'au nom de l'infinité de Dieu, il affirme qu'il est possible à Dieu de faire une créature plus noble que la plus noble de celles qui existent [4]. Godefroid prendra, dans la suite, parti pour Henri (quatrième *Quodlibet*), mais Gilles de Rome (troisième *Quodlibet*) envisage la question comme notre docteur.

La même année Henri et Richard combattirent ensemble l'erreur de ceux qui disaient que la matière demeure dans le sacrement de l'autel [5]. Le problème de la localisation des corps et de la multilocation fut de nouveau posé [6]; examiné la même année par Henri (neuvième *Quodlibet*), il fut repris l'année suivante par Godefroid.

Dans sa vingt-troisième question, Richard montra, contre Henri de Gand, la licéité des rentes viagères [7]. C'était une question très agitée et très pratique; car, comme on l'objectait à Henri, couramment ces transactions étaient faites ou approuvées par des prêtres et des évêques. Gilles de Lessines consacra à la même question son traité *De Usuris*.

Le troisième *Quodlibet* (1286-1287) contient moins de questions controversées : citons cependant la huitième, sur les biens de la fortune [8], dont avait parlé jadis Henri dans son sixième

[1] *Quodl.* I, q. 7; p. 11.
[2] *Quodl.* I, q. 8; p. 12.
[3] *Quodl.* II, q. 1; p. 31.
[4] *Quodl.* II, q. 4; p. 36.
[5] *Quodl.* II, q. 12; p. 47.
[6] *Quodl.* II, q. 3, 15; p. 35, 53.
[7] *Quodl.* II, q. 23; p. 65.
[8] *Quodl.* III, q. 8; p. 97.

*Quodlibet*. La seizième intéressait les contemporains : le sacrement de pénitence est-il efficace par rapport aux péchés dont on a déjà obtenu l'absolution [1]. Henri avait été interrogé sur ce point dans son septième *Quodlibet*. La même année, la difficulté fut soumise à Gilles de Rome (deuxième *Quodlibet*). C'est pendant cette année 1286 que fut posée à Richard la fameuse question dont nous avons parlé à propos de la querelle des Mendiants, qui battait alors son plein : « Un maître peut-il refuser par crainte de répondre à une question utile [2] » ? La même année encore Henri de Gand et Richard furent amenés à traiter des immunités ecclésiastiques [3]; il y eut en effet, en ce moment, une tentative d'imposer les clercs [4].

Richard fut donc mêlé intimement aux controverses qui passionnaient cet âge : c'est aux théologiens les plus célèbres et dans les questions les plus difficiles qu'il fut appelé à répondre.

## II

Il nous faut maintenant examiner ses qualités de professeur, déterminer la caractéristique de son esprit et le succès de son enseignement, réservant pour la seconde partie l'étude approfondie de sa doctrine.

Ce que fut son enseignement théologique, nous pouvons en juger par ses écrits. La postérité fut frappée de la solidité de sa doctrine; au moins on peut le conjecturer par le titre de *Doctor Solidus* qu'elle lui décerna. Elle a vu juste.

Middleton, comme on peut s'en rendre compte, est un excellent logicien; mais, bien qu'il se meuve à l'aise parmi les systèmes philosophiques, on ne peut cependant dire de lui, comme de saint Thomas, qu'il est un métaphysicien de race [5]. Son esprit est plus analytique et critique que synthétique. La simple

---

[1] *Quodl.* III, q. 16; p. 110.
[2] *Quodl.* III, q. 20; p. 118.
[3] *Quodl.* III, q. 27; p. 125.
[4] Voir notre appendice IV, p. 433.
[5] C'est aussi l'appréciation de R. SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900, p. 31.

lecture de ses œuvres en donne immédiatement l'impression ; ce que nous dirons de sa méthode et de ses procédés le montrera plus clairement encore.

Il est même moins métaphysicien que Henri de Gand, Gilles de Rome, Gilles de Lessines ou Godefroid de Fontaines, et la comparaison entre les questions de ces docteurs et celles de Richard, lorsqu'ils abordent les mêmes problèmes, est très instructive à ce point de vue [1].

La façon même dont Richard conçoit la théologie est déjà suggestive. Pour saint Thomas, la théologie est principalement une science spéculative :

« Licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque... Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem [2]. »

Pour Richard la théologie est avant tout une science pratique :

« Omnibus computatis, magis debet dici practica quam speculativa [3]. »

Assurément, comme saint Thomas, Richard affirme que la théologie est à la fois une science spéculative et pratique : spéculative, puisque son objet principal, Dieu, ne peut être le terme de notre opération « *de subiecto non operabile per nos* » ; pratique, puisqu'elle traite de nombreuses questions touchant la conduite de la vie. Mais, contrairement à saint Thomas, notre docteur déclare que c'est l'aspect pratique qui l'emporte « *dico tamen quod principalius est practica* », à condition, bien entendu, de ne pas entendre le mot pratique dans le sens mesquinement étroit de pratique extérieure, mais en prenant le mot dans son sens plénier, comme comprenant à la fois les opérations intérieures de la volonté aussi bien que les opérations

---

[1] Voir, par exemple, les remarques faites à propos de *Quodl.* II, q. 1 et q. 12 dans l'appendice II, p. 408, 413.

[2] *Summa*, I pars, q. 1, a. 4.

[3] I *Sent.*, prolog., q. 4 ; p. 7, c. 2.

extérieures : vouloir, aimer, désirer, craindre sont assurément des actes.

Ces prémisses posées, voici comment notre docteur prouve son assertion. Ce qui caractérise une science purement spéculative tout comme une science purement pratique, c'est à la fois la matière qu'elle traite et la fin qu'elle poursuit. Accordons que la matière principale de la théologie est d'ordre spéculatif; cependant, même en traitant cette matière spéculative la théologie a en vue bien plus l'opération de la volonté que la pure connaissance. Or la fin poursuivie, bien plus que la matière traitée, distingue les sciences en spéculatives et pratiques. Le but vers lequel tend la théologie, la classe donc parmi les sciences pratiques. Car cette fin n'est pas une fin accidentelle et extérieure, dépendant uniquement de l'intention de celui qui étudie ou enseigne, c'est une fin interne et essentielle. Pour qui considère, en effet, les sujets traités et la manière de les traiter, il apparaîtra bientôt que toute cette science est dirigée moins vers la connaissance que vers l'amour. Les sujets sont plus propres à exciter les affections du cœur qu'à illuminer l'esprit, bien qu'ils produisent ces deux effets. La théologie en effet s'occupe principalement de Dieu, objet éminemment aimable.

Et la façon dont l'Écriture Sainte propose ses enseignements, montre également que la science sacrée est une science principalement pratique : car elle procède surtout par exhortations. Assurément, il lui arrive d'arguer; mais plus généralement elle commande ou défend, elle menace ou attire par des promesses, elle propose des exemples ou simplement expose la vérité mais de façon à charmer. Il est donc manifeste que la méthode employée par l'Écriture est éminemment propre à exciter les affections du cœur [1].

Ces idées d'ailleurs se rattachent à une idée chère à notre auteur : le primat de la volonté. En considérant la théologie de ce point de vue, Richard est fidèle à la tradition séraphique [2].

---

[1] I *Sent.*, prolog., q. 4.

[2] Léonard de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure*, Paris, 1923, p. 115-142; Gilson, *Bonaventure*, p. 69-88.

Pour lui, comme pour saint Bonaventure, le but de la théologie est l'amour. La théologie parle de Dieu, plus encore pour le faire aimer que pour le faire connaître; car Dieu désire notre cœur plus que notre tête :

« Quamvis haec scientia principalius tractet de Deo, qui non est operabilis per nos... tamen principalius tractat de Deo propter dilectionem quam propter cognitionem, quia ipse qui hanc scientiam inspiravit plus acceptat a nobis diligi quam cognosci. Et ideo voluit in hac scientia tradi illa potissime quae maxime nata sunt in cordibus nostris divinam excitare dilectionem et etiam per modum maxime dilectionis excitativum [1]. »

Ces paroles sont pleines de suavité, d'une suavité toute franciscaine. Richard rappelle encore que la foi n'a d'autre but que de préparer l'amour : ainsi connaître doit conduire à aimer :

« Unde videmus quod per fidem credimus quae credimus, non ut in credendo sistamus sed ut credita diligamus et per dilectionem tendamus in id quod credimus [2]. »

Les qualités de logicien, Richard les manifeste surtout quand il critique un argument, ou quand il répond aux objections de ses adversaires. Il aime à relever les vices de forme dans les raisonnements et emploie volontiers les termes mêmes de la logique : « *respondeo per interreptionem.* » Cette virtuosité se révèle également dans les analyses de concepts, où il se complaît, et qui donnent à ses ouvrages une grande clarté; et, sans doute, ce souci de préciser les notions a contribué à le faire considérer comme un théologien solide.

Pour caractériser la méthode propre de Middleton, nous dirions volontiers qu'elle est plutôt positive que dialectique, et en cela il est bien de l'école de saint Bonaventure [3]; sa méthode rappelle même celle des moralistes casuistes. Richard se délecte à exposer les différentes opinions avec leurs arguments, il les oppose et les pèse et bien souvent se contente de constater leur probabilité respective, laissant le choix au lecteur : « *Qui*

[1] I *Sent.*, prolog. q. 4, ad 2^um.
[2] *Ibid.*, ad 4^um.
[3] Carvalho e Castro, *op. cit.*, p. 148-181.

*vult hanc opinionem sequi... qui vult alteram tenere dicere potest...* »
Cette modération, sans doute, n'est pas étrangère, non plus, à son titre de *Solidus* : mais elle décèle, me semble-t-il, une hésitation dans l'esprit de Richard; elle manifeste aussi que son esprit n'était pas essentiellement synthétique. Aussi bien ne retrouve-t-on pas chez lui ce souci de tout ramener aux premiers principes, comme le fait saint Thomas.

Il est certain aussi que les raisons d'autorité ont beaucoup plus de poids pour lui que les raisons *a priori* : ce sont les premières qui déterminent son choix et on ne peut que l'en louer; la méthode propre de la théologie est l'autorité de la tradition.

Et de là aussi une autre caractéristique de notre docteur : son tutiorisme [1]. Fort probablement ce soin constant de suivre toujours l'opinion la plus commune et la plus traditionnelle l'a recommandé à la postérité comme le docteur sûr par excellence.

Donnons quelques exemples :

« Qui vult tenere hanc opinionem quae videtur tutior... » (*Quodl.* I, q. 5; p. 9).

« Sic placet aliis dicere de hac quaestione, via tamen prior multis et magnis videtur securior » (*Quodl.* II, q. 6; p. 43).

« Communis tamen opinio, quae est securior, tenet... » (IV *Sent.*, d. XV, a. 5, q. 8; p. 226).

On pourrait multiplier les citations de ce genre. Le passage suivant est particulièrement intéressant :

« Aliorum opinio est quod Deus potest facere unum corpus in diversis locis simul localiter; quae opinio videtur tutior, *tum quia ab errore magis remota*, *tum quia auctoritati consona*, tum quia per veritatem

[1] Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, p. 31-32, attribue cette attitude à la timidité : et il renvoie à la déclaration du *Quodlibetum*, III, q. 22. Mais les circonstances très spéciales qui soulevèrent cette question (voir plus haut les pages 38-48) ne permettent pas de tirer cette conclusion générale. Seeberg relève aussi cette expression « *sine praeiudicio dictum sit* ». Mais ces formules sont fréquentes également chez Henri de Gand, qui certes ne manquait pas de hardiesse, et chez les autres maîtres contemporains. Il est vrai que cette expression revient peut-être plus souvent sous la plume de Richard, mais elle me paraît un indice de son tutiorisme et de la délicatesse de sa conscience.

sacramenti altaris ostendi poterit esse vera. Dicitur ergo quod est ab errore magis remota; qui enim dicit per divinam potentiam unum corpus posse esse simul in diversis locis localiter, magis est remotus ab errore illorum infidelium qui opinantur corpus Christi non posse simul esse in diversis altaribus sub diversis speciebus sacramentalibus, quam illi qui dicunt unum corpus simul non posse esse per divinam potentiam in diversis locis localiter. Quando autem sunt duae opiniones quarum una est magis remota ab uno pernitioso errore quam alia, *magis declinandum est per illam quae magis remota est ab errore*, si potest ratio talis sustentari vel sustineri [1]. »

Ce texte me semble révélateur de la mentalité de Richard : entre deux opinions philosophiques, son choix se détermine par une considération tout extérieure; il adopte celle qui lui semble favoriser le moins l'hérésie; et même il pose comme principe général, qu'entre deux théories, il faut toujours préférer celle qui est plus contraire à l'erreur, si du moins elle est défendable. Il est évident qu'un métaphysicien comme saint Thomas ne parlerait pas de la sorte : dans une question essentiellement métaphysique comme la multilocation, il examinerait d'abord le problème du point de vue philosophique. La méthode positive de Richard s'y montre également et son tutiorisme naïvement se manifeste. On y voit aussi que notre docteur ne conçoit pas la philosophie comme une science autonome. Fidèle à la tradition augustinienne, il entend dans un sens très étroit la subordination de la philosophie à la théologie [2].

Comme nous l'avons déjà noté en analysant la psychologie de Richard [3], pour prouver ou confirmer ses thèses, notre docteur

---

[1] *Quodl.* I, q. 2; p. 3, c. 2.

[2] EHRLE, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrhunderts*, dans *Archiv*, t. V, 1889, p. 603-633. — FELDER, p. 447-490. — MANDONNET, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, p. LXIV. — DE WULF, *Gilles de Lessines*, p. 11-12. — PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, c. 2501-2514. — GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1922, t. II. ID. *Le Thomisme*, Strasbourg, 1920. ID. *Études de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 76-124. — R. P. MARTIN, O. P., *Quelques « premiers » maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XIX, 1920, p. 556-580.

[3] Voir plus haut, p. 67.

recourt volontiers à l'expérience : ceci est encore caractéristique de sa manière. Cette méthode, comme l'amour des sciences expérimentales, révèle également le tour de son esprit, plus positif que métaphysique, et corrobore donc notre jugement. On ne sera donc pas étonné de voir notre professeur multiplier les similitudes, et s'y complaire : il aime rendre concrets ses raisonnements et conduire « *manuducendo* » ses auditeurs par les réalités sensibles aux concepts abstraits. On croirait même que pour lui une idée n'est pas parfaitement assimilable, s'il ne peut la représenter imaginativement. Ce souci du concret est une qualité éminemment pédagogique.

Certains de ses exemples sont délicieux. Pour faire comprendre pourquoi à la résurrection l'âme s'unira au corps qu'elle anima pendant sa vie terrestre, il choisira un exemple un peu familier « *exemplum manuductum et grossum* ». Supposez deux jeunes filles de même âge et de même beauté, possédant les mêmes qualités morales et une fortune égale et ne différant entre elles que « numériquement ». S'il devait choisir, un jeune homme serait bien embarrassé ; il ne se sentirait pas plus incliné vers l'une que vers l'autre, et l'une autant que l'autre pourrait lui convenir. Cependant après qu'il a épousé l'une d'entre elles, il ne pourrait plus être indifférent envers elle, et si toutes deux ressuscitaient, à cause de la familiarité conjugale qui le relierait à l'une à l'exclusion de l'autre, il éprouverait plus d'inclination pour son épouse que pour celle qui lui est étrangère. Ainsi en serait-il pour une âme par rapport à deux corps qui ne différaient que numériquement [1].

Il est manifeste aussi que, si l'imagination peut être une aide, très souvent elle déforme les concepts métaphysiques purs. Richard n'a pas évité toujours cet écueil. Il conçoit par exemple certains attributs divins, telle l'éternité, sur un mode spatial [2].

L'œuvre de Richard ne nous permet pas seulement de juger de la trempe de son esprit, elle nous montre aussi la haute idée,

[1] *Quodl.* I, q. 14 ; p. 20, c. 2.
[2] *Quodl.* III, q. 1 ; p. 8.

qu'il se faisait de sa charge de théologien, la loyauté de son caractère, son amour de la vérité et sa grande prudence. C'est la conscience de sa responsabilité qui est la cause profonde de son tutiorisme. A ce point de vue la vingt-deuxième question de son troisième *Quodlibet* me semble particulièrement suggestive.

Cacher la vérité, écrit-il, quand le silence peut causer quelque préjudice à la foi ou aux mœurs est un péché mortel. Dans ce cas, il faut ne tenir aucun compte ni du respect humain, ni de l'amitié, ni des dangers. Et avec une belle fierté, il déclare : « Mieux vaut guerre ouverte que capitulation secrète. »

« Praeponenda est guerra bona. Melius est enim contra falsitatem et malitiam cum aliquorum discordia, quam cum eorum concordia locum praebere, dissimulando, malitiae et falsitati. »

Céder à la crainte et dissimuler la vérité quand il est simplement utile de la proclamer pour le bien spirituel des auditeurs, est un péché véniel. Mais la crainte du scandale et le désir de conserver la bonne entente et la charité permettent ou parfois nous font un devoir, non pas de nier la vérité, mais de la taire : Parler à contretemps, ce n'est pas honorer la vérité : « *Sed non honoraret veritatem* [1]. »

Peut-être pourrions-nous même deviner quelque chose de sa vie spirituelle. Sa façon de concevoir la théologie comme une science subordonnée à l'amour, comme devant développer la piété et la charité, ainsi que nous l'ont montré les textes cités plus haut, nous révèle l'esprit avec lequel il se livrait à l'étude. Assurément nous ne trouvons guère d'élans mystiques dans ces pages, mais au moins y sentons-nous ce respect souverain de la Vérité, qui est déjà un culte. Les prières qui terminent chacun de ses livres sont touchantes, et je crois qu'il n'est pas téméraire de voir un reflet de ses expériences intimes dans ces lignes :

« Je dis que la théologie est utile pour exciter les affections de notre cœur et nous amener à un amour plus efficace de Dieu.

[1] *Quodl.* III, q. 22; p. 119.

Assurément ceux qui se livrent à l'étude de la philosophie, peuvent, s'ils en usent bien, y trouver des raisons d'aimer; mais ils partent de loin et leur élan est faible. Nous constatons d'ailleurs que ceux qui s'appliquent aux sciences philosophiques sans le secours de la théologie, ont, toutes choses égales d'ailleurs, un amour plus faible pour Dieu que ceux qui s'adonnent à cette dernière. La raison en est que la théologie nous donne une connaissance de Dieu et de ses œuvres qui excite plus efficacement et plus prochainement notre cœur à aimer Dieu; et d'autre part comme l'amour rend plus clairs les yeux de l'intelligence, il s'en suit que sous ce rapport encore la théologie l'emporte, car elle rend plus efficace même notre connaissance intellectuelle de Dieu... L'Écriture sainte nous enseigne à fuir les passions qui nous enflamment d'un feu pervers, et les craintes qui nous humilient d'une façon désordonnée : or, passions et craintes désordonnées sont un obstacle qui nous empêche d'arriver à la vraie félicité, à la claire vision de Dieu, sa fruition parfaite et la perfection dans la sécurité [1]. »

L'exposition de Richard est toujours limpide, rigoureusement ordonnée et bien divisée [2] : point de subtilités inutiles, ni de discussions abstruses. Au point de vue pédagogique notre auteur est un modèle. Son style est simple, sans recherche, rigoureusement didactique et parfaitement clair : et sous ce rapport il l'emporte de loin sur ses contemporains, principalement sur Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et même Gilles de Rome. Mais il n'a plus l'onction de saint Bonaventure, ni la nerveuse concision de saint Thomas.

Richard s'est dépeint tout entier et a caractérisé lui-même son enseignement dans les déclarations qu'il a faites à la fin de son *Commentaire* sur le IV[e] livre et à la fin de ses *Quodlibeta* : et ces déclarations résumeront tout ce que nous avons dit :

« Si quid autem dixi novum in hoc quarto vel in aliquo aliorum librorum, quod non sit confirmatum *auctoritate solida vel ratione necessaria, vel certa experientia*, intendo quod accipiatur ut dictum

[1] I *Sent.*, prolog., q. 1; p. 4.
[2] Voir l'appendice IV, p. 428.

sine pertinaci assertione et sine praeiudicio sententiae melioris. Et quamvis non recolam nec credam me alicubi scripsisse aliquid quod retractatione indigeat, tamen si aliquid tale inveniretur in libris meis, quod non credo, paratus essem humiliter retractare [1]. »

« Haec quae de praedicta quaestione dicta sunt et quae dicta sunt in omnibus aliis meis quaestionibus, si qua invenientur ibi dicta quae non sint *de communi opinione doctorum*, intelligo et volo esse dicta sine assertione... Et si in aliqua quaestionum mearum inveniretur aliquid corrigendum vel obscurum, postquam mihi esset ostensum, paratus essem corrigenda corrigere, et obscura explanare... [2] »

Cet ensemble de qualités : amour de la tradition et des opinions les plus sûres, souci de préciser et d'analyser les concepts, loyauté dans l'exposition des différentes opinions et modération dans leur appréciation, absence de toute subtilité, bonne ordonnance et clarté de l'expression, comme netteté de pensée, toutes ces qualités devaient faire de Richard un excellent professeur : elles expliquent également que la postérité l'ait proclamé *Doctor Solidus*.

## III

Quant à son enseignement biblique, nous en sommes réduits à faire des conjectures. Tout ce que nous savons par la tradition se borne à ces mots de Trithème : « prompt et subtil à dénouer les difficultés scripturaires [3] », et à la note de Leland, si souvent copiée : « Il s'exerça avec tant de succès à exposer les passages les plus difficiles de l'Écriture, que peu de ses contemporains l'ont égalé pour la pénétration des sens cachés, pour la subtilité à les discuter et la clarté à les exposer [4]. » Si le biographe anglais ne se contentait pas de gloser Trithème, ces expressions laisseraient entendre que Richard se plaisait aux sens allégoriques et anagogiques, si chers aux scolastiques du moyen âge.

Nous pouvons nous en faire quelque idée par les sermons que nous publions plus loin et par les prologues de son *Com-*

---

[1] IV *Sent.*, d. L, a. 5, q. 3; p. 710.
[2] *Quodl.* III, q. 27; p. 126, c. 2.
[3] TRITHÈME, p. 210. Voir plus haut, p. 6.
[4] LELAND, p. 316.

*mentaire*. Dans l'introduction de son premier livre nous lisons :

« *Abscondita produxit in lucem.* » Haec verba scripta sunt, Iob XXVIII, ad *litteram* de Deo dicta, secundum *sensum allegoricum* de Magistro possunt exponi sic : *abscondita*, id est divina, produxit in lucem, id est manifestavit, supple nobis, secundum quod patitur materiae sublimitas et nostri ingenii debilitas. Et secundum hanc expositionem in verbis propositis dantur intelligi quatuor causae huius operis : materia, in hoc quod dicitur *abscondita*; forma, in hoc quod dicitur *produxit in lucem*; efficiens, in supposito huius verbi *produxit*; finis, in effectu huius productionis *in lucem*... De absconditione autem divinorum propter suam sublimitatem potest exponi illud quod scribitur Eccle., XLIII. *Multa sunt abscondita maiora his*; *multa* vera de Deo *maiora his*, supple : quae cognoscimus in istis inferioribus, *sunt abscondita*, supple : nobis. In quibus verbis satis datur intelligi, quod multa de divinis abscondita sunt nobis propter suam sublimitatem, et quia non dixit omnia sed multa, datur intelligi etiam nobis quia divina non ideo dicuntur nobis abscondita quia penitus et totaliter nos lateant, sed quia de illis pauca cognoscimus... — Secundo dico quod divina sunt nobis abscondita propter nostri corporis corruptibilitatem... Unde de sapientia divina dicitur Iob, XXVIII : *Abscondita est oculis omnium viventium*, supple : in corpore corruptibili, quia sicut dicit Gregorius... etc. [1]. »

La même méthode d'exégèse allégorique se remarque dans le prologue du second livre [2]. Au troisième, nous lisons également [3] :

« *Vestitus erat veste aspersa sanguine et vocabatur nomen eius Verbum Dei. Et exercitus qui sunt in coelo sequebantur eum in equis albis.* Haec scripta sunt in Apoc., XIX; in quibus tangitur in similitudine huius tertii libri in generali. Per illam enim *vestem*, qua ille cuius *nomen vocabatur Verbum Dei vestitus* apparuit in visione B. Ioannis repraesentabatur natura humana unita Verbo Dei. Per hoc etiam quod illa vestis apparebat *aspersa sanguine*, repraesentabatur quod natura humana Verbo Dei unita aspersa fuit sanguine proprio in passione. Unde Glossa super illud verbum, *veste aspersa sanguine*, dicit : in carne passa. Per *caelum* repraesentabatur Ecclesia, secundum Glossam; per *exercitus* repraesentabantur fideles in diversis statibus militantis Ecclesiae... Unde Glossa super illud verbum : et *exercitus*, dicit,

[1] I *Sent.*, Prolog., p. 1, c. 1.
[2] II *Sent.*, Prolog., p. 1.
[3] II *Sent.*, Prolog., p. 1.

id est fideles contra diabolum dimicantes. Per hoc quod Deum *sequebantur*, repraesentabatur quod ipsum imitabantur, ipsius observando mandata : per *equos* repraesentabantur corpora, quia sicut equus subiectus est sessori et per ipsum regitur et frenatur, sic corpus debet esse subiectum animae... Unde Glossa super illud : *in equis albis*, dicit; id est in corporibus mundis... etc. »

De la même façon il commente au début de son quatrième livre les mots [1] :

« *Innova signa et immuta mirabilia, glorifica manum et brachium dextrum : excita furorem et effunde iram.* Haec verba scripta sunt Eccles., XXXVI. Quae sic possunt exponi ut in eis per modum orationis, praedicta fuerint novorum sacramentorum institutio, mortuorum resurrectio, electorum glorificatio et reproborum damnatio... etc. »

D'ailleurs notre docteur rappelle clairement et explicitement les principes d'exégèse courants à son époque : le sens littéral d'abord; sur celui-ci se fonde le sens moral, puis le sens allégorique, enfin le sens anagogique [2] :

« Sacrae scripturae cuius fundamentum est sensus litteralis, super quem surgit moralis, inde allegoricus et in summo anagogicus. »

Ces principes exégétiques sont fondés sur la nature même de l'inspiration : car notre auteur a soin de rappeler dès le début ces paroles de l'Apôtre [3] : « L'Écriture sainte est utile pour l'enseignement, l'argumentation, la correction de la vie et l'édification [4]. » Tout dans l'Écriture converge vers ce but et l'histoire elle-même, comme les faits particuliers consignés dans la Bible, se rapporte à notre instruction et à notre édification :

« Illa quae traduntur de singularibus personis in sacra scriptura, non traduntur ibi ideo quod scientia sit de illis principaliter, sed introducuntur propter exemplum vitae, sicut aliquando in scientiis moralibus. Item ad declarandam auctoritatem illorum per quos ad nos divina revelatio processit, per quam habita est sacra scriptura [5]. »

---

[1] I *Sent.*, Prolog., *in litt.*, p. 14, c. 2.
[2] I *Sent.*, Prolog., p. 14.
[3] II *Tim.*, III, 16.
[4] I *Sent.*, d. I, q. 1; p. 3.
[5] I *Sent.*, Prolog., q. 2, ad 2$^{um}$; p. 5 et q. 3, ad 4$^{um}$; p. 1.

Aussi, conclut-il, à cause de l'ampleur de son objet, le mode de procédé de l'Écriture est multiple: tantôt elle menace, tantôt elle attire par des promesses, parfois elle propose des exemples, parfois elle se contente d'exposer simplement la vérité sur Dieu et sur ses œuvres [1].

Dans une magnifique synthèse, résumant [2] tout le contenu de l'Écriture sainte, il déclare :

« L'objet principal de l'Écriture, c'est Dieu, ses propriétés essentielles et ses œuvres. *Considerat per se Dei proprietates et Dei operationes*. Car elle nous parle de Dieu considéré en lui-même selon les perfections admirables de sa nature, ou elle nous montre le reflet de cette souveraine beauté resplendissant dans ses œuvres: dans la création, le gouvernement du monde, la restauration, la sanctification, la rétribution. A ces six considérations se ramène tout le reste. Car la perfection divine comprend et les attributs de son Essence et les processions des Personnes et les propriétés de chacune d'elles. Dans les œuvres de la création sont compris l'acte créateur, la distinction des créatures et l'ordre de l'univers. La restauration comprend également beaucoup d'œuvres divines : car figurée dans l'Ancien Testament, soit par la Loi, soit par les sacrements antiques, elle fut commencée par l'Incarnation du Fils de Dieu, continuée par la promulgation de la Loi nouvelle, consommée par la passion du Christ, manifestée d'abord à quelques témoins choisis, au jour de la Résurrection, et ensuite aux anges, par l'Ascension triomphale, enfin à l'univers entier par la prédication de l'Évangile, faite par les disciples.

« Parmi les œuvres de sanctification, je compte l'infusion des vertus et la réception des sacrements de la Loi nouvelle, et parmi les œuvres de la rétribution, comme prélude, le jugement dernier, ensuite la damnation des réprouvés, mais surtout la glorification des élus. Et ainsi il est démontré que tout dans l'Écriture se rapporte ou à la perfection intrinsèque de Dieu

[1] I *Sent.*, Prolog., q. 7; p. 12.

[2] Richard ne propose aucune théorie de l'inspiration, il n'a même pas approfondi la notion du prophétisme.

ou à l'éclatante manifestation de cette perfection par ses multiples opérations, car, en vertu de l'appropriation, la Puissance brille surtout dans la création, la Sagesse dans le gouvernement, la Miséricorde dans la restauration et la sanctification, la Justice dans la réprobation des méchants, et l'abondance de la Bonté dans la glorification des élus [1]. »

Par ces textes nous pouvons, si je ne m'abuse, nous faire quelque idée de l'enseignement biblique de Richard.

## IV

Comment Richard fut-il apprécié par ses contemporains ? A en juger par la place qu'il occupa dans l'enseignement théologique postérieur, on serait porté à croire que les leçons de Richard furent très remarquées. Il est certain que, dès 1304, son *Commentaire sur les Sentences* était classique. Le P. Denifle a publié un document très intéressant, que nous avons déjà signalé [2]. Une commission de maîtres de l'Université avait été nommée pour fixer aux libraires à quel taux ils pouvaient prêter aux étudiants les livres classiques dont ceux-ci voulaient faire exécuter une copie. Dans cette liste figurent saint Thomas, saint Bonaventure, Nicolas de Gorrham, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Pierre d'Auvergne, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Albert le Grand, et d'autres moins connus. Les œuvres de Richard y sont mentionnées :

*Opera Fratris Richardi*

In primo Sententiarum, XXXIX pecias. . . . . XXXII den.
Item in secundo Sententiarum, LXI pecias . . . . . IIII sol.
Item in tertio, LXVII pecias . . . . . III sol. et X den.
Item in quarto, LXXX et V pecias . . . . . V sol. et IIII den.

D'autre part cependant dans les œuvres contemporaines, rien ne montre le prestige de Richard. La comparaison que nous avons faite entre les *Quodlibeta* de Richard et ceux de Henri de Gand, de Gilles de Rome, de Godefroid de Fontaines [3], ne

[1] I *Sent.*, Prolog., q. 6; p. 10.
[2] DENIFLE, *Chartularium*, t. II, p. 109.
[3] Voir l'appendice I, p. 395.

donne pas l'impression que Middleton jouît de la même célébrité que ces illustres maîtres. Les autres documents également vont à nous faire croire que, de son vivant, il n'eut pas la notoriété du Docteur Solennel : celui-ci, comme le montrent les documents, tient un des premiers rôles, il est une des têtes de l'Université. De même, le nom de Godefroid de Fontaines figure souvent dans les documents ; Gilles de Rome fut certainement plus célèbre : il devint même chef d'école et son enseignement et sa doctrine, dès 1287, furent obligatoires dans son Ordre : « *Quia venerabilis magistri nostri Egidii doctrina mundum universum illustrat* [1]. » En 1286, il passait pour le meilleur théologien de Paris, s'il faut en croire Godefroid de Fontaines [2].

Cette différence peut tenir au rang social, aux charges occupées, au caractère plus entreprenant des personnes, à la durée de leur professorat, au tour plus original de leur pensée. Un docteur modéré, dont le principal souci est d'enseigner les opinions les plus sûres et les plus traditionnelles, attirera toujours moins l'attention publique que les maîtres plus aventureux et plus brillants. Et d'ailleurs le professorat de Richard ne se prolongea pas au delà de trois ans. Mais quelle qu'en soit la cause, il est manifeste que pendant ces courtes années de son enseignement, Richard ne fut pas un homme de premier plan. Dans la lettre de Peckham, écrite, il est vrai, pendant la première année du magistère de Richard (1285), celui-ci est encore confondu dans la foule anonyme des docteurs franciscains :

« Quae sit ergo solidior et sanior doctrina vel filiorum S. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et *consimilium*, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis, sanctis ac philosophis innituntur [3]. »

Si Richard ne s'imposa pas à l'attention des maîtres parisiens comme Gilles de Rome, il serait exagéré de dire que ses leçons

---

[1] Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 10 : « Melior de tota villa in omnibus reputatur. »

[3] Spettman, *Johannis Pechami quaestiones*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, XIX, v-vi, 1918, p. xviii. — Ehrle, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus and Aristotelismus im XIII Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XIII, 1889, p. 186.

passèrent entièrement inaperçues. Nous en avons la preuve, dans une déclaration qu'il fit dans son second *Quodlibet*; on y voit que sa théorie sur le *principium pure possibile* fut remarquée :

« Aliis tamen non videtur hoc oportere dicere, fundantes se super unum quod ego dixi et declaravi in quadam Quaestione, quam disputavi [1]. »

La renommée de Richard s'établit solidement plus tard. Nous avons tout lieu de croire que la publication, vers 1294, de ses *Commentaires*, surtout sur le quatrième livre des *Sentences* le fit sortir du rang. Ce qui me suggère cette conjecture, c'est le nombre des manuscrits qui nous ont conservé ce commentaire et ses nombreuses éditions [2]; c'est la haute estime dans laquelle la postérité l'a tenu, à commencer par saint Antonin, le *Firmamentum* et la *Chronique* du « Bergomensis [3]. »

C'est aussi à l'an 1290 que Trithème, Willot, Du Boulay attachent sa célébrité [4], Bale à l'année 1300. Tout s'explique donc clairement, du moment qu'on admet la date que nous avons assignée pour l'édition du *Commentaire*.

---

[1] *Quodl.* II, q. 12; p. 47, c. 2 : seul texte indiquant son influence en ces années.

[2] Les éditions du *Commentaire* complet sont au nombre de deux : celle de Venise, publiée de 1507 à 1509; celle de Brescia, 1591, dont nous nous sommes servi. — Le quatrième livre a été publié plusieurs fois séparément à la fin du XV^e^ siècle. On n'en connaît que quatre éditions :

1) Venise, Christophe Arnold, sans date, vers 1476-1478. — HAIN-COPINGER-REICHLING, 10985, PROCTOR, 4219.

2) Venise, Christophe Arnold, vers 1476-1478. — HAIN-COPINGER, 10984, PROCTOR, 4219.

3) Venise, Dionysius Bertochus, 10 novembre, 1489. — HAIN-COPINGER, 10986, PROCTOR, 5274.

4) Venise, Bonetus Locatellus, XVI Kal. Januarii [17 décembre], 1499. — HAIN-COPINGER, 10987, PROCTOR, 5099.

Il est à remarquer que d'autres auteurs célèbres, comme Ockam, n'ont pas eu l'honneur d'avoir plusieurs éditions de leurs œuvres. — Nous devons le contrôle des indications bibliographiques de HAIN, par l'intermédiaire du P. de Ghellinck, à l'aimable entremise de M. von Rath, Bibliothécaire de l'Université de Bonn, qui a bien voulu faire vérifier pour nous la documentation du *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, dont il dirige la publication.

[3] Voir plus haut, p. 5, n. 2.

[4] Voir plus haut, p. 6, n. 1 et 4, et p. 8, n. 12.

# CHAPITRE III

# DERNIÈRES ANNÉES. GLOIRE POSTHUME

SOMMAIRE. — I. Richard précepteur de saint Louis de Toulouse. L'édition du *Commentaire* sur les *Sentences*. — II. La date de sa mort. — III. Gloire posthume. Ses titres : « Doctor solidus, copiosus, fundatissimus, etc. » Son autorité à la fin du XV^e^ siècle et spécialement chez Denys le Chartreux, puis au concile de Trente et après le concile. Premières affirmations de cette autorité dès le début du XIV^e^ siècle.

## I

A la fin de l'année scolaire 1286-1287, Richard cessa de professer au couvent franciscain de Paris. Il ne paraît plus s'être occupé des écrits de Pierre Jean Olivi, du moins son nom n'est plus cité.

Vers cette époque il fut chargé, avec le frère Guillaume de Falgar et Ponce Carbonel, de l'éducation du second fils du Roi Charles II de Sicile, saint Louis de Toulouse. Le fait est certain, mais les détails nous manquent. Tout ce que nous savons se réduit aux quelques lignes de l'auteur anonyme de la *Vie* du saint. Vers l'année 1288 le jeune Louis, âgé de 14 ans, et ses frères puînés, furent emprisonnés en Catalogne, à titre d'otages. Pendant sept ans, ces trois princes restèrent enfermés, soit au fort de Montcathan, à Barcelone, soit au château de Sura. Enfin le traité de 1295 leur rendit la liberté. Nous lisons donc dans la vie du saint par Jean de Orta :

« Adhibebat in consilium familiariter Iacobum de Osa, iuris civilis clarissimum professorem, qui... nunc gerit sanctissimum et summum pontificatum, dictus Ioannes XXII. Magna quoque illi consuetudo

cum venerabilibus Fratribus, F. Guillelmo de Falgaria, et F. Richardo a Media Villa, ordinis Minorum, s. theologiae doctoribus et eximiis professoribus et plerisque aliis spectata pietate et eruditione clarissimis viris... Illo dumtaxat septennio suae captivitatis, quo perpetua consuetudine fratrum minorum utebatur, qui illum in disciplinam acceperant, tantos fecit progressus, nedum in litteris humanioribus, verum etiam in sacris, ut in corona etiam doctissimorum virorum prudenter respondere posset (ut ipse vidi Barcinone), et argute disputare [1]. »

Ces détails sont encore précisés par Bartholomée de Pise :

« Studio scientiarum cum fratribus suis tali in tempore sic se dedit, habendo magistros in scientiis fratres minores, scilicet fratrem Pontium Carbonelli, hominem sufficientem et sanctum et alios fratres minores, quod infra septennium quod ibi fuit, in grammatica, logica, scientia naturali, metaphysica et morali, et sacra theologia, adeo fuit instructus, quod disputare de praedictis sciret, docere ac praedicare clero et populo et Dei verba proponere, ut scientia magis sibi infusa putaretur divinitus, quam humanitus acquisita [2]. »

Ces lignes ne sont malheureusement pas suffisantes pour nous permettre de préciser la part personnelle de notre docteur dans l'éducation du jeune saint, ni l'époque exacte où il fut appelé à ses côtés.

Le P. Prosper de Martigné, se basant je ne sais sur quels documents, écrit : « Cette éducation commencée à Naples devait se continuer à Barcelone... Ces deux enfants dont l'aîné avait à peine 12 ans, dirent adieu à leur mère, et furent conduits à Barcelone en compagnie des Pères Richard de Middletown et Guillaume Fauger. Le père Ponce Carbonel leur fut adjoint, croyons-nous, dans cette dernière ville... Pendant deux ans, Louis et Robert se livrèrent à l'étude près de la prison de leur père et contribuèrent à lui rendre moins pénibles les rigueurs de l'exil et de la captivité. En 1288, un traité rendit la liberté au roi de Naples, mais à des conditions très onéreuses. Pour en assurer l'exécution, le roi d'Aragon exigea la remise de

---

[1] AA. SS. *Augusti*, t. III, Anvers, 1737, p. 809 : *Vita S. Ludovici Tolosani, auctore anonymo synchrono*, cap. 2, n. 14 et 15. L'édition meilleure donnée dans *Anal. Boll.*, t. IX, 1890, p. 292, 295, n'est pas plus précise.

[2] *Analecta*, t. IV, p. 310.

nombreux otages, parmi lesquels on voit figurer les princes Louis et Robert... Pendant sept ans, ces trois princes restèrent enfermés...[1] » D'après ces affirmations, Richard aurait été attaché pendant neuf ans au service de Louis de Toulouse, et par conséquent dès 1286. Mais ceci est absolument impossible : en 1287 Richard était encore à Paris, comme nous l'avons établi plus haut; et d'ailleurs tant la vie de Orta que Bartholomée de Pise n'assignent que sept ans aux études du futur évêque. La bulle de canonisation de Jean XXII, l'ancien conseiller de Louis, ne parle pas autrement :

« Sanctus iste, sicut probatum est testimoniis fide dignis, in aetate existens tenera, sub magistri religiosi diligentia cum suis fratribus tenebatur... Ductus autem cum duobus e suis fratribus datus est obses pro liberatione antedicti Regis, tam ferventer dedicavit se studio, quod infra septennium, quo inibi obses fuit, sub institutione fratrum minorum, quos secum habebat in socios, in primitivis scientiis et sacra pagina sic profecit, quod vir Dei pollens ingenio, de praedictis scientiis non solum publice et private subtiliter disputare valeret, sed et solemniter clero et populo proponere verbum Dei, ut putaretur scientia haec infusa sibi magis divinitus, quam humanitus acquisita[2]. »

Nous croyons donc pouvoir conclure que Richard ne s'attacha au prince qu'en l'an 1288.

Richard et ses confrères inspirèrent au jeune saint la plus grande confiance. Celui-ci vivait avec eux dans la plus entière familiarité. Ajoutons aux paroles que nous avons déjà citées et qui sont toutes à l'éloge de ces trois frères mineurs, quelques autres citations, sans que nous puissions d'ailleurs préciser la part qui revient à chacun de ces franciscains :

« Subterfugiens etiam, iam tum obses, vanorum hominum consuetudinem, iungebat se fratribus minoribus, claros viros et sapientes sequens... Illi, inquit, mecum semper volunt garrire de rebus frivolis et inutilibus...; divina et salutaria audire iuvat, unde mihi haurienda sapientia. Non vulgi istius et levium hominum, sed piorum, quamvis eos mundus iste spernat, grata est familiaritas : quia ab illis eruditio et pietas, ut ab aromatibus bonus odor[3]. »

---

[1] DE MARTIGNÉ, p. 167; VERLAQUE, *Saint Louis*, Paris, 1885, p. 21-40.
[2] WADDING, *Annales*, a. 1317, n. 47, t. VI, p. 292.
[3] *Vita*, n. 12 (AA. SS., p. 809; *Anal. Boll.*, t. IX, p. 304).

Parlant de sa piété, Jean de Orta nous dit :

« Item laudes de S. Cruce Domino recitabat quotidie una cum socio, fratre ex Ordine Minorum, clauso conclavi ab aliis seiunctus [1]. »

Pour autant qu'on peut le conjecturer d'après cette vie, qui ne suit pas rigoureusement l'ordre chronologique, ce dernier trait aussi se rapporte à sa captivité.

L'amour que saint Louis porta à l'Ordre des Mineurs, le vœu qu'il fit d'y entrer, l'énergie avec laquelle il exécuta son projet, malgré l'opposition de son père et la volonté du pape de lui imposer l'évêché de Toulouse, montrent l'estime que les leçons et les exemples de ses maîtres lui avaient inspirée. D'ailleurs, comme on a pu le voir, Jean XXII, qui avait contribué, avec les Mineurs, à la formation de Louis, et de Orta, l'auteur de sa vie, qui les avait aussi connus personnellement, furent pleins de vénération pour les trois maîtres franciscains. L'influence principale cependant ne semble pas avoir appartenu à Richard. Car Jean de Orta nomme d'abord Guillaume de Falgar; Bartholomée de Pise ne mentionne que Ponce Carbonel, laissant les autres dans l'anonymat. Wadding déclare que c'est ce dernier qui dirigea saint Louis : « *Magister et rector* [2]. »

Richard n'est pas mentionné dans le testament de Louis de Toulouse. Quatre frères mineurs sont cités comme témoins : Guillaume de Corneliano, François Bruni, Pierre Scarrerii, Barthélemy Vitale. Outre les legs faits aux couvents, nous voyons un legs d'une bible au premier « *Guilhelmo de Corneliano, socio et familiari meo* »; d'une autre bible au frère Bérenger « *Berengario de Bosco, familiari meo* »; au frère Pierre « *fratri Petro de Cocardo, familiari meo* »; enfin frère Pierre Scarrerii et frère François reçoivent le reste de la bibliothèque « *fratribus Petro Scarrerii et Francisco Bruni, sociis et familiaribus meis.* »

---

[1] AA. SS., n. 9, p. 808; *Anal. Boll.*, p. 288.
[2] WADDING, *Scriptores*, p. 290.

## II

On peut conjecturer de ce testament que Richard n'était plus dans la famille du saint prélat, en 1297 [1]. L'avait-il quitté depuis 1295, date de la libération de Louis ? ou plus tôt ? nous l'ignorons.

Si nous en croyons Sixte de Sienne [2], il aurait édité ses *Postilles* vers 1290 :

« Scripsit sermone scolastico in quatuor evangelia libros quatuor, singulos in singula, anno Domini 1290. »

C'est en tout cas, nous l'avons vu [3], après 1294 que fut écrit le quatrième livre de ses *Commentaires sur les Sentences*.

A partir de l'année 1295 on perd complètement la trace de Richard. Cave est le premier écrivain qui lui fasse repasser la mer :

« Richardus noster in patriam reversus, reliquum vitae suae Oxonii in publico docendi munere, non sine summa eruditionis fama transegit [4]. »

Malheureusement nous ne savons pas où Cave a puisé ce renseignement. Nous avons dit plus haut, combien il était peu probable que Richard ait jamais enseigné à Oxford [5].

Pour la date de sa mort nous restons également dans l'incertitude. Prosper de Martigné et Daunou résument ainsi les divers sentiments des historiens : « On ignore les circonstances et la date du décès de Richard : les uns le font vivre jusqu'aux premières années du XIV^e^ siècle ; ils le placent entre Gautier, évêque de Poitiers, décédé en 1307, et Jean Scot, mort en 1308. Moreri dit 1304 ; d'autres, comme Wadding, ne prolongent sa carrière que jusqu'en 1302 ; et Dempster la ferme en 1300. Nous indiquons approximativement la fin du XIII^e^ siècle [6]. »

La fin du XIII^e^ siècle ou le commencement du XIV^e^, c'est tout ce qu'on peut dire. En effet, les plus anciens biographes

[1] AA. SS., p. 787.
[2] SIXTUS, p. 299.
[3] Voir plus haut, p. 55.
[4] CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Oxford, 1743, t. II, p. 334.
[5] Voir plus haut, p. 69.
[6] DAUNOU, p. 129 ; DE MARTIGNÉ, p. 170.

de Richard, dont se sont inspirés tous les autres, sont fort mal renseignés sur la mort de notre docteur. Saint Antonin ne dit rien. Le *Firmamentum* se contente de dire : « *Claruit... Parisius circa annum Domini millesimum ducentesimum octogesimum* [1]. » Trithème : « *Claruit temporibus Adolphi imperatoris et Nicolai papae IV, anno Domini* 1290 [2]. » Leland se réfère à Trithème [3]. Bale, qui s'inspire généralement de Leland, s'écarte de lui pour la date : « *Claruit anno, a salutifero Virginis partu*, 1300 *sub Eduardo primo, apud suos tandem non infimo loco sepultus* [4]. » Malheureusement il ne dit pas où se trouve cette sépulture. Willot se contente de parler de sa célébrité vers 1290, suivant, sur ce point, Trithème [5]. Pits copie Bale en le résumant :

« Tandem inter suos mortuus et sepultus est circa annum partus Virginei 1300, cum esset in Anglia summa rerum penes Eduardum primum [6]. »

Wadding, pour une raison purement conjecturale et qui se fonde sur la fausse attribution à Richard d'un traité sur l'Immaculée Conception, prolonge sa vie jusqu'en 1302. A cette année, en effet, il écrit dans ses *Annales* :

« Circa annum 1300 obiisse affirmat Pitsaeus, hoc vero tempore superstitem iudicaverim et ad illud pervenisse quo acriter disceptatum est de Conceptione B. Virginis, paulo ante Scoti obitum : monet enim Henricus Willotus, iam senem de hac controversia peculiarem edidisse tractatum [7]. »

La conjecture de Sbaralea est plus fondée. Voici son raisonnement : dans la liste chronologique des docteurs de son Ordre, Astexanus de Asti [8] place Richard entre Gautier, évêque de Poitiers, mort en 1307, et Scot, décédé en 1308. D'où il semble

---

[1] *Firmamentum*, fol. XLII[v].
[2] TRITHÈME, p. 210.
[3] LELAND, p. 310.
[4] BALE, p. 359.
[5] WILLOT, p. 314.
[6] PITS, p. 385.
[7] WADDING, *Annales*, a. 1302, t. VI, p. 13.
[8] *Summa Astensis*... Fr. ASTESANI DE ASTA, ex Ordine Seraphico, studio atque industria Iohannis Baptistae Lamberti edita, Rome, 1728, t. I, Proemium. Voir plus loin, p. 133.

résulter que Richard trépassa entre ces deux dates [1]. Cette conjecture est très vraisemblable. Une seule chose cependant est certaine, c'est que Richard ne mourut pas avant 1295.

## III

L'autorité de Richard, préparée déjà par son enseignement, ne s'établit complètement, croyons-nous, que par la publication de son *Commentaire*, vers 1295. Ce qui frappa surtout les scolastiques, dans les œuvres de Richard, ce fut la solidité de sa doctrine; au moins on peut le conjecturer par les titres que lui décerna la postérité. L'auteur du *Firmamentum* écrit : « *Qui inter caeteros doctor* solidus, *alias* copiosus *appellatur* [2]. » Willot répète le *Firmamentum* : « *Qui hoc titulo nullo renitente, cohonestatus fuit ut* solidus *et* copiosus *decernatur* [3]. » Pits enregistre la même constatation : « *Ibi doctoris* solidi *et* copiosi *et* fundatissimi *etiam et* authorati *cognomen, ut inter alios... scribit Villotus* [4]. » Cette phrase a été copiée littéralement par Wadding [5]. Wood également consigne le fait : « *Quem doctorem* solidum *et* profundum *nominant* [6] »; et plus haut : « *Cui propter egregiam eruditionem, doctoris* solidi, copiosi *et* fundatissimi *titulus obtigit* [7] », et ailleurs : « *Doctor* solidus *et* fundatissimus [8]. »

Jusqu'où remontent ces titres? Le cardinal Ehrle, dans son intéressant travail sur les titres honorifiques des scolastiques au moyen âge, ne cite pas Richard parmi les docteurs dont il a trouvé le titre mentionné au XIV^e^ siècle [9] : « Jusqu'à présent pour

---

[1] Sbaralea, p. 635.

[2] *Firmamentum*, fol. XLII^r^.

[3] Willot, p. 314.

[4] Pits, p. 385.

[5] *Scriptores*, p. 305.

[6] A. Wood, *Historia, et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. I, p. 128.

[7] *Ibid.*, p. 86.

[8] Wood's *City of Oxford*, Oxford, 1890, t. II, p. 376 (dans l'*Oxford Historical Society*, t. XVII).

[9] Ehrle, *Die Ehrentitel der Scholastischen Lehrer des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-Philolog. und histor. Klasse, 1919, Abhandl. 9, Munich, 1919, p. 18.

le XIVe siècle ne sont attestés en particulier que les suivants : saint Thomas : *doctor communis*, *sanctus*; Scot, *doctor subtilis*; Henri de Gand, *doctor solemnis*; Pierre d'Auriol, *doctor facundus*; Thomas Bradwardine, *doctor profundus*; Jacques de Viterbe, *doctor inventivus*; Grégoire de Rimini, *doctor authenticus*. »

Dans chacune des sept listes des XVe et XVIe siècles que le savant cardinal publie, Richard se trouve mentionné, six fois avec le titre de « *solidus* »[1]. Dans la septième liste, tirée de sources imprimées, Richard figure avec le titre de « *copiosus* »[2]. Dans une des listes du commencement du XVIe siècle (1514), qu'on trouve dans un manuscrit provenant d'un couvent des Franciscains de l'Observance à Ingolstadt, on lit : « *Solidus vel communis* »[3]. Dans la liste du manuscrit de Rubenow, nous relevons ces mots : « *Doctor solidus Richardus de Media Villa, scripsit super quartum sententiarum principaliter eximie in Anglica legitur.* » En note, l'éminent éditeur propose de lire : « *Oxonie in Anglia legitur* » car, ajoute-t-il, « *Exonie* se trouve souvent pour *Oxonie*[4]. » La conjecture ne manque pas de probabilité, mais elle ne s'impose pas. On pourrait comprendre le passage en ce sens : que parmi les écrits de notre docteur le quatrième livre du *Commentaire* a une valeur spéciale : « *principaliter*, *eximie* », écho de la tradition. Déjà saint Antonin, comme nous l'avons dit, relevait le mérite particulier du quatrième livre; et le *Firmamentum* déclarait : « *Dicitur autem omnes alios doctores excellere in quarto scripto.* » A la fin du XVIe siècle, la tradition était encore vivace, comme le montrent les mots de Ange de Rocca de Camerino :

« In primum excellit Scotus; in secundum Aegidius, in tertium Bonaventura, in quartum Richardus de Media Villa[5]. »

---

[1] EHRLE, *Die Ehrentitel*, p. 37, 41, 44, 47, 52, 54.
[2] *Ibid.*, p. 55.
[3] *Ibid.*, p. 52.
[4] *Ibid.*, p. 47.
[5] Cité par DE MARTIGNÉ, p. 153. — Dans l'édition de Venise, au livre IVe, nous lisons ces vers :

« Quod bene ut excellat cunctos hoc codice quarto
Excedit veluti sidera cuncta pean. »

Quoi qu'il en soit, ces mots in « *Anglia legitur* » laisseraient à penser qu'en Angleterre, à cette époque, on se servait de notre auteur.

Dans un manuscrit anglais du XIV^e^ siècle, nous lisons, sinon un titre proprement dit, du moins une appellation honorifique :

« Scriptum super primum *Sententiarum*, secundum venerabilem doctorem fratrem RICARDUM DE MEDIA VILLA de ordine minorum [1]. »

Ces lignes sont, il est vrai, d'une écriture moins ancienne que le manuscrit lui-même.

Nous pouvons conclure que le titre propre de Richard : *doctor solidus*, qui n'est d'ailleurs pas mentionné par saint Antonin, ne remonte pas au delà du XV^e^ siècle.

Les titres de *fundatissimus* et *authoratus*, que lui assigne Pits, se retrouvent non pas dans Willot, comme semblerait l'insinuer le texte de Pits, mais dans l'édition des *Quodlibeta* imprimée à Venise en 1509 :

« Authorati theologi Richardi de Media Villa minoritanae familiae ornamenti, tria recognita reconcinnataque *Quodlibeta*; nunc primo ut sacrae paginae cultoribus ferant opem in lucem prodeunt... »

Dans la petite préface des « *Comminores gemini observantes ad pios lectores* », nous lisons aussi ces lignes :

« ...Qua propter quum inter antiquorum theologorum dogmata quaestiones quodlibetales *authorati* doctoris Ricardi de Media Villa, minoritae familiae, speciminis haec duo praecipue conducant... [2] »

---

[1] Oxford, Merton College, Ms. 98; voir H. COXE, *Catalogus codicum Mss.*, Oxford, 1852, t. I, p. 50.

[2] Dans la même édition, le livre premier du *Commentaire des Sentences* est intitulé : « Sacratissimi Theologi RICHARDI DE MEDIA VILLA ordinis seraphici minorum conventualium, *In primum Sententiarum quaestiones persubtilissimae.* » L'entête du II^e^ livre : « Sacrae Theologiae doctoris *eximii* RICHARDI DE MEDIA VILLA seraphici ordinis minorum professoris, *in secundum Sententiarum quaestiones solidissimae.* » Le titre du III^e^ livre est le même. Le titre du IV^e^ livre revient à l'en-tête des *Quodlibeta* : « *Authorati* doctoris RICHARDI DE MEDIA VILLA, sacri ordinis seraphici Francisci *in quartum Sententiarum resolutae quaestiones.* »

L'édition de 1591 porte un en-tête uniforme pour les quatre livres : « *Clarissimi* Theologi Magistri RICARDI DE MEDIA VILLA, seraphici ordinis minorum conventualium *super quatuor libros Sententiarum...* » Les *Quodlibeta* s'intitulent en 1591 : « *Quodlibeta* Doctoris *eximii* RICARDI DE MEDIA VILLA ordinis minorum. »

A la fin du troisième *Quodlibet*, les éditeurs écrivirent :

« Expliciunt omnes quaestiones quodlibetales *fundatissimi* doctoris Ricardi de Media Villa minoritanaeque familiae iubar. »

Dans la dédicace du livre troisième, dans la même édition (1509), nous lisons encore :

« Quamobrem quum ego agens huiuscemodi nunc primo tertium Sententiarum *authorati* doctoris Ricardi... »

L'épître dédicatoire du quatrième livre s'exprime en ces termes :

« ...In hoc accommodato quarto *authorati* doctoris Ricardi de Media Villa, minoritae familiae splendoris... »

Les éditeurs de 1591 se contentent du titre plus vague mais plus ronflant de docteur « très excellent » (*eximius*) ; il reste cependant une trace des anciennes dénominations, que nous relevons à la fin des *Quodlibets* :

« Expliciunt omnes quaestiones *fundatissimi* doctoris Richardi de Media Villa minoritanaeque familiae iubar. »

Peut-on remonter plus haut pour ces deux titres *fundatissimi*, *authorati*, que le commencement du XVI^e^ siècle ? Représentent-ils une tradition plus ancienne ? C'est probable : car l'insistance avec laquelle les éditeurs de 1509 prodiguent le « *authoratus* » semble l'insinuer.

Le titre de *profundus* se rencontre dans le discours de Jean de Raguse, O. P., au concile de Bâle (1432) :

« Item Richardus de Media Villa doctor *profundus* et magnae auctoritatis in scholis... »

Il est cité ainsi honorablement après Albert le Grand (*Albertus Magnus*), saint Thomas (*Beatus Thomas... qui fuit excellentissimi ingenii, imo potius angelici quam humani*), saint Bonaventure (*doctorum utique devotissimus*), Pierre de Tarentaise (*doctor excellentissimus*), et avant Nicolas de Lyre, Pierre de la Palu (*doctor utique magni ingenii et profundae scientiae*), Thomas d'Agrigente (*doctor valde profondus et magnae auctoritatis in*

*scholis*) et Richard Fitsacre, O.P. (*doctor anglicus solemnis et valde profundus*) [1].

On pourrait cependant se demander si nous sommes vraiment en présence d'un titre proprement dit, ou bien d'une simple épithète. Ce qui augmente le doute c'est que l'orateur semble ajouter à chaque nom de docteur une qualification qui le recommande : et si on peut reconnaître un jeu de mots sur le titre de Docteur Angélique, et l'épithète habituelle de saint Bonaventure, pour les autres docteurs il n'en est plus de même. Quoi qu'il en soit, il est probable que c'est de ce discours que le titre de *profundus* a passé chez certains biographes. Little fait remarquer qu'il n'a pas rencontré pour Richard la mention d'un titre quelconque avant cette date [2].

La signification des titres, nous dit Ehrle, n'est pas toujours facile à trouver. Pour Richard, l'épithète de *solidus*, qui semble bien son titre caractéristique, est fort expressive de la sûreté de sa doctrine : elle est donc fort bien choisie. Le titre d'*authoratus* s'explique par l'autorité dont jouit son œuvre, comme nous le verrons bientôt, et surtout son quatrième livre sur les *Sentences*. Le titre de *communis*, que nous ne trouvons qu'une fois d'ailleurs, ne semble pas avoir été courant : dans quel sens fut-il donné ? Je l'ignore. Le titre de *profundus* ne fut je crois qu'une épithète de hasard. Quant au titre de *copiosus*, il peut parfaitement se justifier : car, dans ses explications, sans être prolixe, Richard ne brille pas cependant par la concision : il se répète volontiers.

Toutes les citations que nous avons faites jusqu'ici montrent déjà la place honorable qu'occupait Richard parmi les grands docteurs scolastiques. Le discours de Jean de Raguse est en particulier très suggestif : pour lui Richard compte parmi les sommités. Les préfaces des premiers éditeurs en 1509 nous renseignent exactement sur le prestige dont jouissait notre docteur dans l'Ordre franciscain. Le Fr. Ange Lucidus Firmanus,

---

[1] Mansi, t. XXIX, c. 753-761.

[2] Little, p. 214, note. — Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastichen Lehrer* p. 30.

dans son épître dédicatoire du second livre des *Sentences*, est plus expressif encore : « *Ricardum qui et ingenio et facundia facile, post Scotum, secundus habetur.* » Le Fr. Jacques Faba, dans son prologue au quatrième livre, n'est pas moins élogieux :

« Interpretamenta in hoc accommodato quarto authorati doctoris Ricardi de Media Villa, minoritanae familiae splendoris, inter alia non minus faecundiora et uberiora quam solidiora (*communi sententia*) perhibeantur. »

On peut encore citer ce témoignage en vers, que rapportent la plupart des biographes, depuis Willot qui en transcrivit déjà le premier distique :

« Sacra refert celeber Ricardus dogmata, quondam
Quem tenuit Media Villa, decora virum;
Hauserunt veteres claro de fonte Ricardi
Doctoresque novi qui meliora docent. »

On ne s'étonnera donc pas de voir notre docteur cité par les théologiens du XV^e^ siècle, tel, par exemple [1], Guillaume Vorillong (1464). Cependant Richard n'est pas pour ce dernier une des premières lumières qui l'ont éclairé. Dans le curieux chapitre final, à la fois prière, hymne et dithyrambe, Guillaume entonne l'éloge de Pierre Lombard, puis de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Scot, qui ont chacun leur petit couplet. Ensuite il nomme : François de Mayron, « *doctoris subtilis validior imitator qui multa praemissa ingeniositate super caeteros obtinet* », Henri de Gand et Gilles de Rome [2]. Richard est donc perdu dans la foule des docteurs.

Nicolas de Orbellis renvoie également et très souvent à Middleton [3]. Et cette constatation est d'autant plus intéressante que, comme le précédent, et plus encore que lui, il est un scotiste convaincu.

---

[1] *Super quatuor libris sententiarum*, Venise, 1496, fol. 313 v. Richard n'a pas de titre, tandis que Scot est désigné comme « *doctor subtilis* ».

[2] *Ibid.*, fol. 316^v^.

[3] *Eximii doctoris Magistri* DE ORBELLIS ordinis minorum *Super sententias compendium singulare* elegantiora doctoris subtilis dicta summatim complectens... Paris, 1500; par exemple : IV, d. IV, q. 2; d. V, q. 2, q. 3; d. VII, q. 1; d. VIII, q. 3, etc. (sans pagination).

Les sermons savants de l'époque invoquent également l'autorité de Richard. Tels ceux du carme Ambroise de Spiera [1] et, au témoignage de Sbaralea, de Robert de Lecce, évêque d'Aquis [2].

L'importance de Richard dans la scolastique ressort surtout clairement des écrits de Denys le chartreux. Prosper de Martigné note justement : « Dans aucun ouvrage de théologie les opinions de Richard n'occupent une place aussi considérable que dans le célèbre commentaire de Denys le chartreux. Seul il aurait suffi à sauver de l'oubli la mémoire du grand docteur franciscain, quand bien même ses ouvrages seraient restés inédits, comme ceux d'Ulric de Strasbourg [3]. »

L'attestation de Denys est particulièrement intéressante. Dans sa préface, il déclare ne vouloir composer son livre qu'en résumant les travaux des commentateurs les plus célèbres :

« Hinc intentio mea est in opere isto, ex commentariis et scriptis doctorum magis authenticorum, famosiorum et excellentiorum, quamdam facere extractionem et collectionem atque doctorum illorum mentem in unum volumen redigere,... ita ut opus istud ex doctrinis et scriptis praetactorum super librum sententiarum scribentium adunentur. Verum tamen operi huic intendo inserere et miscere quaedam ex libris doctissimorum virorum, qui, etsi super Sententias non scripserunt, tamen scripta eorum libro respondent Sententiarum, ut sunt scripta Guilelmi Parisiensis, Uldarici de Argentina, Henrici Gandavi [4]. »

Ce qui est plus important encore pour nous, c'est l'appréciation que le savant chartreux porte sur Richard et la place qu'il lui assigne :

« Placet hoc modo procedere. Mota quaestione et argumentis aliquibus brevissime tactis, ponam responsionem in primis alicuius famosi doctoris, ut S. Thomae, Alberti, Alexandri de Hales, Bona-

---

[1] Magistri Ambrosii Spiera tarvisini, *ordinis carmelitarum... Liber sermonum quadragesimalium de floribus sapientiae*, Bâle, 1510, sermon 7, in fine, fol. 52v; il l'appelle « *dñus* Richardus », sermon 8, fol. 60v.

[2] Sbaralea, p. 634.

[3] de Martigné, p. 174. Richard occupe cependant une place beaucoup plus considérable encore dans la *Summa Astensis*, dont nous parlerons plus loin.

[4] Denys le Chartreux, *Opera omnia*, t. XIX, *In IV libros sententiarum*, Tournai, 1902, prooemium, p. 36. — Voir K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1887, t. IV, p. 210.

venturae aut Henrici. Deinde responsioni illi adiciam ea quae sequaces eminentiores doctoris illius addunt ultra ea quae doctor ille induxit et scripsit : sicut praeclariores S. Thomae sequaces videntur esse Petrus de Tarantasia et Richardus de Media Villa, qui tamen in aliquibus recedunt a S. Thoma. Deinde ponam aliorum maiorum responsa et sequacium illorum... [1] »

On pourrait s'étonner de ne pas trouver mentionné Scot. En réalité Denys en fait le plus grand éloge dans sa lettre dédicatoire :

« Et Ioannes ille Scotus, cognomento Subtilis, cuius corpus in choro fratrum franciscanorum conditum quiescit, anno 1300 in iisdem gymnasiis theologiam cum admirabili quodam acumine docebat [2]. »

La pensée du Chartreux est donc bien claire : parmi les théologiens de second rang, Richard est un des principaux. Son appréciation concorde donc avec celle du dominicain Jean de Raguse rapportée plus haut. D'autre part il est significatif qu'il le considère comme un « suivant » de saint Thomas.

Signalons également la compilation de Jean Picard [3]. En tête de l'édition, l'auteur a placé une liste des auteurs cités : Richard y figure en bonne place :

« Sequuntur nomina magistrorum in sacra pagina professorum et quorum decisionibus resolutivis opus quod thesaurus theologorum, compositum est... De ordine Minorum : Sanctus Bonaventura, Petrus de Aquila, Guilhelmus Ocham, Landulphus, Richardus de Media Villa, Guilhelmus Guarau, Petrus Aureoli, Franciscus Maronis, Antonius de Valentia, Nicolaus Dorbelli, Guilhelmus Vorilon, Scotus, Stephanus Brulefer, Ioannes Rondichon, Petrus de Candia, Hugo de Castro, Alexander de Halis. — De ordine Praedicatorum : sanctus Thomas, Petrus de Tarentasia, Iohannes Capreoli, Robertus Holkot, Petrus de Palude — De ordine Heremitarum : Ægidius romanus, Bernardus de Senis, Alphonsus, Gregorius de Arimino. — De ordine Carmelitarum : Iohannes Bachonis, Hugo. — Magistrorum non regularium : Guilhelmus Gorris, Petrus de Ayliaco, Henricus Gandavensis. »

---

[1] Denys, *Opera*, t. XIX, p. 37.

[2] *Ibid.*, p. 11.

[3] *Thesaurus theologorum, pars prima, primo libro Sententiarum correspondens, doctorum et magistrorum in sacra pagina professorum decisiones complectens, resolutive*, Milan, 1506.

En tête de la seconde partie, est dressée une nouvelle liste, plus courte, des auteurs cités à propos du second livre du Lombard. L'ordre des Mineurs est réduit à six représentants, Richard a disparu :

« Sanctus Bonaventura, Guilhelmus Vorilon, Stephanus Brulefer, Scotus, Landulphus et Alexander de Hales. »

Mais il reprend sa place dans les listes des troisième et quatrième livres, avec Pierre d'Aquila et Nicolas des Orbeaux.

Au concile de Trente, l'autorité de Richard fut invoquée : ainsi, dans son *votum* sur la question de la juridiction épiscopale, Jean Baptiste Castaneus, archevêque de Rossano, le cite immédiatement après saint Thomas [1] ; l'archevêque de Palerme déclare n'avoir pas osé se prononcer contre les mariages clandestins, à cause de l'autorité de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Richard [2].

Après le concile de Trente la situation se modifie : l'attention des théologiens, entraînés par le mouvement historique issu de la Renaissance et aussi forcés par la polémique protestante, se porte plus volontiers sur l'exégèse scripturaire et l'antiquité patristique que sur l'ancienne scolastique. Les grands noms surnagent : parmi les anciens, ceux qui attirent surtout l'attention sont saint Thomas, — celui-ci gagne de plus en plus, — Duns Scot et Ockam. Les auteurs de second ordre se perdent un peu dans la foule des théologiens modernes, et sont cités, souvent plus par souci d'érudition, que comme autorité proprement dite ; encore n'est-on pas toujours sûr que les auteurs ne copient pas les uns les autres leurs listes de théologiens, sans avoir pris la peine de recourir aux originaux. Richard suivit le sort commun ; au moins ne fut-il pas ignoré, et resta-t-il considéré comme un théologien de marque. Quelques exemples pris chez les principaux théologiens suffiront.

Il ne faut pas feuilleter longtemps Vazquez avant de ren-

---

[1] *Concilium Tridentinum*, Nova Collectio, edidit Societas Goerreseniana, t. IX, Fribourg, 1924, p. 118.

[2] *Ibid.*, p. 664.

contrer le nom de Richard. Dès les premières pages, son autorité est invoquée [1]. Il en va de même chez Suarez : Richard est encore considéré comme faisant argument [2].

Bellarmin au contraire s'intéresse beaucoup moins à notre docteur. Même dans son traité des sacrements, Richard figure rarement : il le cite cependant [3]. On le comprend aisément d'ailleurs, puisque le bienheureux compose une théologie polémique contre les protestants. On sait que Bellarmin ne dédaignait nullement le moyen âge, par le traité qu'il composa sur les écrivains ecclésiastiques, dans lequel il loue notre docteur :

« De Richardo de Media Villa (1290). Richardus de Media Villa, natione anglus, Ordinis S. Francisci, scripsit in libros IV Sententiarum dilucida commentaria in quibus S. Thomae doctrinam imitari visus est.. »

Il semble même avoir fait quelques recherches personnelles puisqu'après avoir relaté les écrits de Richard sur les quatre évangiles, sur la règle des Frères Mineurs, et sur Olivi, il ajoute :

« Dicitur etiam scripsisse de Conceptione B. Virginis et in Epistulas S. Pauli et de ordine iudiciorum : quod an ita sit, mihi non constat [4]. »

En guise d'exemple de ces cours de théologie, où notre auteur figure un peu perdu, comme un nom parmi beaucoup d'autres, je me contenterai de citer le célèbre travail des Carmes de Salamanque [5], et ceux de Laurent Brancati de Laurea [6], Domi-

---

[1] *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae*, tomus primus, Ingolstadt, 1609, *Quaest.* I, disp. I, c. 3 ; p. 6.

[2] *Opera omnia*, édit. Vivès, 1856, t. I, *De divina substantia*, l. I, c. 1, n. 17, p. 4 ; *De praedestinatione*, l. I, c. 8, n. 32, p. 268. — Voir aussi K. Werner : *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Ratisbonne, 1861, t. I, p. 202, 203, 231, 246, 409.

[3] *Disputationum de Controversiis christianae fidei... opus*, t. III, Ingolstadt, 1601, p. 81.

[4] *De scriptoribus ecclesiasticis...* Cologne, 1684, p. 212.

[5] *Collegii Salmanticensis Cursus theologicus*, Venise, 1718, t. IX, tract. XXII, disp. I, dub. 1, § 5, p. 16 ; dub. 3 ; p. 29, etc.

[6] *Commentaria in IV librum Sententiarum*, Rome, 1665, t. IV, disp. XXV, a. 2, § 3 ; p. 278.

nique Soto [1], Ruard Tapper [2]. Ysambert lui fait l'honneur d'une réfutation [3].

Si maintenant nous remontons le cours des âges nous constaterons facilement que la grande autorité, dont jouissait Richard à la fin du XVe siècle et du temps de Denys le Chartreux, s'était établie dès le commencement du XIVe siècle, malgré la grande vogue de Duns Scot. Très significative est la lettre de Jacques de la Marche, écrite vers 1462 au pape Pie II. Pour se défendre contre une accusation d'hérésie, Jacques ne trouva rien de mieux que de se couvrir de l'autorité de Middleton :

« Haec non est mea, sed doctorum catholicorum sententia, qui in omnibus collegiis publice leguntur, videlicet, Domini Francisci de Mairone, doctoris acutissimi ac illuminatissimi, Domini Bonaventurae cardinalis, Richardi de Media Villa, in theologia et utriusque iuris peritissimi [4]. »

Vers le milieu du XVe siècle nous trouvons le témoignage de saint Antonin († 1459). Le saint dominicain écrivait :

« Inter doctores etiam solemnes sacri ordinis minorum, annumeratur Fr. Richardus de Media Villa, qui scripsit egregie super IV libros sententiarum [5]. »

Bien plus, il avoue sa dette de reconnaissance envers Richard dans le prologue de la *Somme*; après avoir énuméré ses autorités patristiques, il continue :

« Adiciuntur determinationes et dicta multorum modernorum in theologia... quorum haec sunt nomina : in theologia sanctus Thomas quem omnibus praepono in suis dictis; Albertus Magnus, Petrus de Palude, Petrus de Tharantasia, qui fuit Innocentius quintus, Durandus, Hugo Cardinalis, Guillelmus Speculator in Summa vitiorum et virtutum, Dominus Ioannes Dominici, cardinalis de Florentia, Raynerius

---

[1] *Commentarii in IV librum Sententiarum*, Douai, 1613, t. I, dist. I, q. 3, a. 1, p. 29.

[2] *Explicatio articulorum... facultatis... Lovaniensis*, Louvain, 1517, t. II, p. 451.

[3] *Disputationes in III partem S. Thomae*, Paris, 1639, t. II, q. LXII, disp. VI, a. 7; p. 112.

[4] *Chronica Fr.* Nicolai Glassberger, dans *Analecta*, t. II, p. 395.

[5] *Summa, Pars historialis*, t. III, tract. XXIV, 8, par. 1, Bâle, 1491, fol. 244v. Voir plus haut, p. 5.

in Summa pisana, Vincentius in Speculo historiali, ordinis praedicatorum omnes isti praenominati. Bonaventura cardinalis, Richardus de Media Villa, Alexander de Hales, Ioannes Scotus, Nicolaus de Lyra, ordinis minorum, Aegidius de Roma in Quodlibetis, Augustinus de Ancona de potestate ecclesiae, Gregorius de Arimino, ordinis Eremitarum » Suivent les noms des canonistes [1].

Son autorité fut également invoquée au concile de Constance (1415) contre Wiclef. Mais dans cette circonstance, pas plus que dans la lettre de Jacques de la Marche, aucun titre ne lui est décerné [2].

Pierre de Aquila, O. F. M. (1370), rapporte fréquemment les opinions de Richard, avec celles de saint Thomas, de Guillaume de Ware, de Gilles de Rome, de Pierre Auriol, de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines, sans parler de Duns Scot qu'il suit généralement [3].

Jean Bacon, ou Baconthorp, carme (1346), mentionne Richard comme un théologien dont il faut considérer les opinions et discuter les arguments [4]. C'est ainsi, par exemple, qu'il critique les preuves apportées par notre docteur, qu'il nomme « Medevilla », en faveur de la composition dans la nature angélique; ailleurs il l'appelle Richard [5].

Gui de Mont-Rocher (1330), se réclame de l'autorité de Richard dans son manuel, « *Manipulus curatorum* [6]. »

Le continuateur de Vincent de Beauvais, dans le *Speculum*

---

[1] S. Antonini... *Summa theologica*, pars I, Vérone, 1740, prologus; p. 6.

[2] Mansi, t. XXVIII, c. 59.

[3] *In IV sententiarum*, Spire, 1480; autre édition F. Petri de Aquila, *Ordinis Minorum cognomento Scotelli... commentaria*, Levanti, 1907. — Voir en particulier I *sent.* d. XIX, q. 1, a. 3; II *Sent.*, d. III, q. 1, a. 4; d. III, q. 5; d. XI, q. 1, a. 3; d. XII, q. 1, a. 3; d. XV, q. 2; d. XVIII, q. 1, a. 1; d. XXII, q. 1, a. 3; d. XXV, q. 1; d. XXVIII, q.1, a. 4; III *Sent.*, d. X, q. 1, a. 2, etc.

[4] *Liber secundus super Sententias*, 1510, d. XVII, q. 1.

[5] *Liber quartus...*, d. XXI, q. 1, a. 5; d. XXIII, q. 2 (dans l'édition de 1618, d. XXII, q. 3, a. 2); d. XXIV, q. 1, a. 3 (édit. 1618, d. XXIII q. 1, a. 3); d. XLIV, q. 1, a. 2.

[6] L'édition que j'ai pu consulter est intitulée : *Enchiridion sacerdotum...* a Guidone de Monte Rocherii, ante annos CC editum... Anvers, 1570, pars II, tract. III, c. 3. — Sbaralea, p. 635, donnait comme référence : pars 2, tract. 2, cap. 3; cette référence ne concorde pas avec l'édition de 1570.

*morale* [1], a fait des emprunts à Richard de Middleton, sans le nommer d'ailleurs : il a traité de la même façon saint Thomas d'Aquin et Pierre de Tarantaise [2].

Dans la *Summa Astensis*, composée vers 1317, Richard occupe une place d'honneur. Dans son « *proemium* », le frère Astexanus de Asti, O. F. M., donne une liste des principaux auteurs cités par lui :

« Sciendum autem quod doctores venerabiles ex quorum scriptis collectionem praedictam sumpsi, in sacra scriptura de Ordine meo fuerunt multi, praecipue tamen isti, scilicet: Frater Alexander de Anglia, qui, quando fuit ordinem ingressus, erat magister legens actu sacram scripturam Parisiis, super omnes temporis sui famosus. — Frater Bonaventura etiam famosissimus tempore suo, qui fuit multo tempore minister Generalis et postea cardinalis. — Frater Guillelmus Anglicus de Mara; — Frater Gualterius qui fuit episcopus pictaviensis; — Frater Richardus de Media Villa; — Frater Ioannes Scotus, famosissimus et subtilissimus; — Frater Alexander de Alexandria. De alio autem ordine fuerunt duo, scilicet de Ordine Predicatorum : Frater Thomas de Aquino etiam famosissimus et Frater Petrus de Tarentasio, qui fuit etiam papa. Aliqua etiam accepi de Quodlibetis magistri Henrici de Gandavio ». Suit la liste des canonistes [3].

Il suffit de parcourir cette *Somme* pour voir à chaque page et à propos de toutes les questions de longs extraits de Richard.

Vers la même époque, probablement avant 1323, Jacques de Trisanto composait une compilation théologique, qui est une autre preuve du prestige de Richard au début du XIVe siècle. Nous trouvons en effet dans la notice sur ce théologien rédigée par Sbaralea [4], les renseignements suivants :

« Epitomen 4 librorum sententiarum ex variis doctoribus excerptam quae ms. habetur ibi n. 775, in 4°, cod. veteri. Hic liber primaria sui

---

[1] *Bibliotheca Mundi*, seu *Speculi Maioris* VINCENTII BURGUNDI... tomus tertius, qui *Speculum morale* inscribitur... Douai, 1625.

[2] DAUNOU, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, Paris, 1835, p. 449. R. SEEBERG, *Vincentius von Beauvais*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XX, p. 666.

[3] *Summa Astensis*, clarissimi et eximii sacrae Theologiae professoris, Fr. ASTESANI DE ASTA, ex Ordine Seraphico Patriarchae Sancti Francisci... Rome, 1728, t. I, Proemium.

[4] SBARALEA, p. 379.

divisione dividitur in partes tres. Et in fine primi sententiarum legitur: « Explicit quaedam lectura primi sententiarum compilata ex sententiis venerabilium doctorum Domini Albanensis... Fratris Alexandri antiqui doctoris de Ordine minorum et Fr. Ricardi de eodem Ordine, Fr. Thomae de Aquino et Fr. Petri de Tarentasio, qui fuit primus papa Innocentius de Ordine Praedicatorum, et Fr. Ægidii de ordine Heremitarum et aliquorum doctorum... » Et in fine libri 2^i extat : « expliciunt sententiae et veritates collectae et extractae de scriptis ven. doctoris Dom. Albanensis, Fr. Ricardi et Fr. Petri de Travibus et Fr. Petri de Tarentasio et Fr. Thomae de Aquino... » In fine vero 4^i libri : « Haec est quaedam compilatio veritatum excerpta per Fr. Iacobum de Trisancti ord. Minorum, prov. Tusciae, de 4° Sententiarum ex scriptis venerabilium doctorum Fr. Bonaventurae, Fr. Ricardi, Fr. Ugonis et Fr. Thomae de Aquino. »

Une autre preuve encore de la notoriété de Richard au début du XIV^e siècle nous est fournie par le manuscrit 732 de la Bibliothèque Mazarine. C'est un recueil de notes et d'extraits de différents auteurs, composé en vue d'un commentaire sur les *Sentences*. Outre des articles pris dans saint Thomas, saint Bonaventure, Gilles de Rome, Pierre de Tarentaise, Alexandre de Hales et Henri de Gand, sept passages sont empruntés à Richard [1].

De cet ensemble de constatations [2], nous pouvons conclure que, dès le début du XIV^e siècle, Richard s'était acquis en théologie la place honorable que lui donne encore à la fin du XV^e siècle Denys le Chartreux.

---

[1] *Les « Quaestiones disputatae »*, dans *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, p. 494.

[2] Richard est encore cité par Landulf Caracciolo, Pierre de Candie, et par la défense des nominalistes présentée à Louis XI. Voir EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, dans les *Franziskanische Studien*, Beiheft IX, Munster, 1925, p. 262, 267, 334.

# LIVRE II

## LA DOCTRINE

---

# SECTION I

## LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

# CHAPITRE I

# CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

SOMMAIRE. — I. Conception générale de la philosophie : ses rapports avec la théologie. — II. Le problème de la connaissance et la vérité : 1. Les universaux. Les idées divines, fondement ontologique de nos concepts. Réalisme modéré de Richard. — 11. L'origine des idées : « *Anima tabula rasa.* » Formation du concept universel par « raisonnement ». — III. La connaissance du singulier : le singulier matériel, le singulier spirituel. La connaissance de Dieu. — IV. La théorie de l'illumination divine. Interprétation thomiste.

## I

Il serait en dehors du plan de cet ouvrage essentiellement théologique de faire une étude exhaustive de la philosophie de Richard. Un tel dessein exigerait de longs développements pour établir rigoureusement les liens de dépendance entre chacune des grandes thèses de Middleton et les écrits des philosophes et des théologiens qui l'ont précédé, et inversement pour suivre en détail le prolongement de l'influence de Richard dans Scot et les autres auteurs franciscains. Cette tâche immense, nous ne pouvons songer à l'entreprendre ici. Mais nous serions trop incomplets si nous n'indiquions pas, avec toute la précision possible, les grandes lignes de sa pensée philosophique et les principales thèses qu'il a défendues.

La philosophie de Richard n'a encore fait l'objet d'aucune monographie et les historiens de la philosophie médiévale se sont contentés de quelques indications rapides [1]. Seule la phy-

[1] DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., Louvain, 1912,

sique de Middleton a retenu l'attention de M. Duhem, dans ses remarquables études sur les théories scientifiques au moyen âge.

Assurément, Richard est avant tout un théologien. Sauf son *De gradu formarum*, — et encore la question qu'il y traite était devenue théologique [1], — il n'a laissé aucun traité de philosophie. C'est à l'occasion des problèmes théologiques dans son *Commentaire sur les Sentences*, ou dans ses *Quodlibeta*, au hasard des joutes scolastiques où les questions philosophiques sont mêlées aux questions théologiques, que Middleton fut amené à déclarer ses positions philosophiques. Assurément encore, sa trempe d'esprit, comme sa méthode, est plus positive que métaphysique [2], mais il serait exagéré de dire que Richard n'est pas philosophe.

Il est péripatéticien à la façon de saint Bonaventure et de l'ancienne école franciscaine dont il est un des derniers représentants [3]. Chez lui « les tendances authentiques et profondes de la pensée de saint Bonaventure arrivent parfois à une conscience plus claire et trouvent une expression plus précise que chez le maître lui-même [4]. » L'école franciscaine préscotiste [5], attachée à la tradition augustinienne, adopta un certain nombre de thèses aristotéliciennes qui lui semblaient compatibles avec les positions jusque-là traditionnelles, mais sans prendre l'esprit du Stagirite : elle fut essentiellement éclectique. Dans un certain sens, il est vrai, Middleton est plus proche d'Aristote que ne l'avait été saint Bonaventure. Assurément, il ne craint pas, à l'occasion, de s'écarter d'Aristote,

---

p. 387-388. — Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II, p. 109-114. — Ueberweg, est plus complet, p. 435, 457, 161*, et *passim*. — Seeberg, *Scholastik*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1906, t. XVII, p. 719.

[1] Voir l'appendice VII, p. 474, et Gilson, *Études sur la philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 120-122.

[2] Voir plus haut, Livre I, chapitre II, p. 99.

[3] Ehrle, *Studien der Handschriften*, p. 47.

[4] Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1922, p. 158.

[5] Léonard de Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure*, Paris, 1923. — Felder, p. 447-490. — E. Gilson, *Bonaventure*, p. 14, p. 89 et suiv. — Voir aussi plus haut, Livre I, chapitre II, p. 104, note.

ni même de contester son autorité [1]; cependant, il n'a pas suivi son maître dans sa critique de l'aristotélisme [2] : il ne déclare pas, comme celui-ci, que cette philosophie est essentiellement païenne, tournant le dos au christianisme, parce qu'elle prétend expliquer l'Univers par lui-même; il ne réduit pas la valeur de cette philosophie à l'interprétation des choses naturelles. Manifestement il tient Aristote en haute estime. De plus, sous l'influence, sans doute, de saint Thomas, il accepte certaines thèses que repoussait le Docteur Séraphique.

Mais, dans un autre sens, son opposition à l'aristotélisme est plus marquée que celle de saint Bonaventure lui-même. Enseignant au moment de la grande réaction antithomiste, et immédiatement après les condamnations de Paris, qu'il considère comme définitives, il a combattu davantage et plus directement les thèses fondamentales d'Aristote, et a soumis ses arguments à une critique plus sévère; et c'est à juste titre qu'on le considère sous ce rapport comme un précurseur de Duns Scot et de l'occamisme [3].

La philosophie, selon notre docteur, est une science distincte de la théologie, tant par son objet que par ses méthodes. L'objet principal de celle-ci est Dieu lui-même, en tant que connu au delà de ce que la raison peut nous enseigner [4]. L'objet propre de la philosophie, c'est l'être, en tant que tel :

« Metaphysica... tractat de omni ente universaliter. Unde dicit Philosophus IV met., secundum antiquam translationem, quod unius scientiae consideratio est de ente universaliter. Et Avicenna, I metaphysicae suae, c. I, dicit quod subiectum metaphysicae est *ens in quantum ens* [5]. »

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 4. — Il est intéressant de noter que dans I *Sent.*, d. I, a. 3, q. 4; p. 18, c. 2, il se contente d'expliquer l'autorité du Philosophe : ici au contraire, il la rejette.

[2] GILSON, *Bonaventure*, p. 98-104.

[3] DUHEM, *Léonard de Vinci*, II, p. 368-369. — SEEBERG, *Scotus*, p. 16-31. — EHRLE ne range pas Richard parmi les préscotistes, mais plutôt parmi les derniers disciples de Bonaventure. Ce jugement ne contredit pas notre appréciation, mais la nuance. — ID., *Studien der Handschriften*, p. 47. — MINGES, *Skotistiches*, p. 60-79; 209-304.

[4] I *Sent*, prol., q. 6; p. 10, c. 2.

[5] I *Sent.*, prol., q. 3; p. 6, c. 2.

Aussi bien, quand la métaphysique traite de Dieu, elle le considère en fonction de l'être créé, et sous l'aspect d'être, de cause première, de vérité première, de bonté première :

« Tantum modo quantum ad ea quae de ipso possunt investigari lumine naturali et in quantum ipse Deus se habet secundum aliquam habitudinem rationis ad ens, quod analogice dicitur de creatore et de creaturis. Sic enim metaphysica tractat de Deo, quia est de ente secundum quod ens, secundum quod videtur velle Philosophus, IV. met... Et Deus est quoddam ens [1]. »

Métaphysique et théologie diffèrent encore par leurs méthodes propres. La seconde argue de la foi et s'éclaire à la révélation. La première n'a que les ressources de la lumière naturelle, et elle prend son départ dans le donné expérimental. C'est ce que Richard explique clairement, lorsqu'il distingue la triple lumière, la lumière de la raison, celle de la foi, et celle de la gloire [2].

La philosophie ne suffit pas à la vie, car elle ne peut pas conduire au vrai bonheur qui consiste dans la vie éternelle; seule la révélation nous la dévoile et nous en indique le chemin. Les joies de la contemplation philosophique et la félicité dans l'ordre de la cité terrestre qu'elle tend à produire sont des biens mêlés encore de beaucoup de maux [3].

Même dans son propre domaine la raison naturelle est courte et soumise à bien des défaillances, et sans les lumières de la foi, la philosophie ne peut éviter toute erreur. Et c'est presque la formule du concile du Vatican qu'emploie Richard pour montrer la nécessité de la révélation :

« Per humanam investigationem pauci ad cognitionem eorum perveniunt et per multum tempus, et cum multo labore et, ut in multis, cum admixtione errorum [4]. »

L'étude cependant de la philosophie est utile, et à ceux qui en usent bien, elle peut être d'un grand secours même en vue du bonheur éternel [5].

---

[1] I *Sent.*, prol., q. 5; p. 9, c. 1.
[2] *Ibid.*, prol., p. 2.
[3] I *Sent.*, prol., q. 1; p. 4. — Cfr DENZINGER, n 1786
[4] I *Sent.*, prol., q. 1; p. 4, c. 1.
[5] *Ibid.*

D'ailleurs la philosophie n'est pas une science absolument indépendante, elle est la servante de la théologie. Mais dans quel sens ? Richard n'en assigne que deux raisons : d'abord l'excellence de la théologie dont l'objet est plus sublime et la certitude plus ferme ; ensuite le droit de la théologie de juger les principes et les conclusions de la philosophie [1].

Richard donc, dans sa conception de la philosophie et de la subordination tout extrinsèque de celle-ci à la théologie, s'éloigne de la conception mystique de saint Bonaventure, pour se rapprocher de la conception thomiste.

## II

Toute science nous vient de Dieu, déclare notre auteur dans sa préface, il est le maître par excellence, et les maîtres humains ne sont que ses instruments, agissant sous son influence.

Toute connaissance se fonde sur la Vérité première et procède d'elle :

« Incommunicabilis Veritas, quae Deus est, est ratio effectiva cognoscendi quidquid cognoscimus, sed non est ratio formalis qua cognoscimus quidquid cognoscimus, nisi mediante aliqua eius influentia, qua noster intellectus informatur, quod est lumen naturale quantum ad naturalem cognitionem. Et ratione illius dicimur naturaliter cognoscere in illa prima Veritate, sicut dicimur videre in sole quia vidèmus in lumine influxo a sole [2]. »

Il faut distinguer la *vérité logique* et la *vérité ontologique*. La première est dans l'intelligence et consiste dans l'union de l'intelligence avec l'intelligible, c'est à dire dans l'acte par lequel l'intelligence se conforme à l'intelligible, définition que Richard préfère à celle plus généralement reçue que la vérité est l'adéquation de l'intelligence à la chose [3].

La vérité du concept n'est donc qu'un rapport de conformité entre la représentation intellectuelle et la chose représentée :

---

[1] I *Sent.*, prol., q. 5 ; p. 9, c. 2.
[2] II *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 1 ; p. 67.
[3] I *Sent.*, d. VIII, a. 1, q. 1 ; p. 82, c. 1.

« Ille conceptus est verus, quia illius conceptus creata veritas super ipsum non addit nisi conformitatem ad rem in repraesentando intellectui eam sicuti est [1]. »

La vérité logique est fondée sur la vérité ontologique. Une chose est dite vraie d'une double façon : d'abord parce qu'elle est intelligible; ensuite, et d'une façon plus profonde, à cause de son rapport transcendantal à sa cause exemplaire, qui est Dieu :

« Uno modo in quantum per eam res, quantum est ex parte sua, ostendit id quod ipsa est, etiam si nullus intellectus hoc apprehenderet et sic veritas est ratio per quam ens est obiectum intellectus... Alio modo est veritas in essentia rei, scilicet in quantum per eam est conformis intellectui ex sui natura immutabiliter vero et quem per se respicit. Unde quia res naturales non respiciunt nostrum intellectum, nisi per accidens, non attenditur in eis veritas ex sui conformitate ad nostrum intellectum... Cum ergo... res per eam aliquo modo sit conformis suo exemplari quod habet in intellectu divino, qui est immutabiliter verus ex sui natura et quem per se respicit, in essentia cuilibet rei creatae est duplici modo creata veritas quae super essentiam non addit nisi conformitatem praedictam [2]. »

Quatre questions doivent retenir notre attention, questions qui intéressent particulièrement l'historien, aussi bien que le philosophe : la question des universaux, celle de l'origine des idées, intimement unie à la question relative à la connaissance du singulier et à celle de l'illumination divine.

I. — Sur la question des universaux, Richard se rapproche fort du péripatétisme de saint Thomas. En dehors de l'esprit, l'universel n'existe pas *actu* : dans l'ordre existentiel on ne rencontre que le singulier :

« Quidquid a Deo creatum est singulare est. Universale enim est per operationem intellectus. Non creatur universale in singulari sub ratione qua est universale, nisi forte in potentia [3]. »

Bien qu'on puisse parler de l'universel de quatre façons

---

[1] I *Sent.*, d. VIII, a. 1, q. 2; p. 83, c. 2.
[2] *Ibid.*
[3] I *Sent.*, d. XXXVI, a. 1, q. 1; p. 309, c. 1.

différentes, dans son sens technique l'*Universel est un prédicat abstrait, appliquable à un grand nombre de sujets*. Comme tel, l'universel n'existe que dans l'esprit [1].

Dans ce concept universel il faut distinguer l'objet même, conçu comme universel, et son mode d'universalité : ce mode d'universalité est un produit de l'esprit.

« Ipsum universale... duo complectitur : *id quod* est universale, ut ipsam hominis vel angeli essentiam, ut intellectam praeter unitatem et multitudinem numeralem; et *ipsam universalitatem* quae est praedicabilis de pluribus. Sed neutro modo est in reali existentia angelus universalis nec quaecumque res alia, quia *ipsa universalitas est res constituta a ratione*. Et dicitur intentio secunda... »

Aussi combat-il, comme saint Bonaventure et saint Thomas, les idées séparées platoniciennes [2].

Cependant les idées ne sont pas un pur néant. D'abord en Dieu existent les idées éternelles [3]. Ces idées, en Dieu, quoique réelles, ne sont pas réellement distinctes les unes des autres : elles ne sont en effet que la connaissance que Dieu a de sa propre essence en tant que celle-ci est imitable par les créatures [4].

L'idée divine est le fondement ontologique de la vérité des êtres eux-mêmes, et par conséquent de la vérité de nos propres concepts [5].

Quant à nos idées, elles ne sont pas des représentations directes « en espèce propre » des substances ou des essences. Car, et Richard y insiste longuement, nous ne connaissons pas les essences en Dieu; nous n'avons pas davantage des idées innées, *species concreatas*; nous ne pouvons pas non plus avoir l'intuition directe des essences; nous ne pouvons donc pas acquérir les « espèces propres » des substances : « *non cognoscimus substantiam rei per propriam speciem acquisitam.* » Nos idées universelles ne sont donc qu'une représentation subjective des

[1] II *Sent.*, d. III, a. 3, q. 1; p. 56, c. 1.
[2] I *Sent.*, d. XXXVI, a. 2, q. 2; p. 313.
[3] I *Sent.*, d. XXXVI, a. 2, q. 1; p. 312, c. 1.
[4] *Ibid.*, q. 3; p. 314, c. 2.
[5] *Quaest. disp.*, q. 13, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 229.

choses, que nous construisons sous l'impression que produisent sur nous leurs propriétés sensibles [1]. Ce mode de connaissance est la conséquence de la nature même de notre esprit, qui en tant qu'uni à la matière n'a pas l'intuition de son objet.

Middleton n'est en aucune façon un nominaliste, il est un réaliste modéré, bien qu'il n'ait pas traité la question des universaux avec la même fermeté que saint Thomas, et que son exposé manque un peu de précision.

Le concept ou verbe mental, est vraiment une représentation ou un substitut représentatif des choses. Cette représentation objective, fondée sur la réalité, est une véritable réalité psychologique, et pour autant capable de mouvoir notre intelligence et de lui donner une vraie connaissance, malgré la subjectivité de sa forme. Richard y insiste :

« Cum dicitur quod nihil potest movere intellectum nisi sit in reali existentia, dico quod verum est, in se vel in sua specie, seu in sua causa. Quamvis autem universale realiter non existit, tamen eius species realiter in intellectu existit, quia, quamvis non existat materialiter, tamen cum sit res aliqua et existens in re vera, realem existentiam habet et realiorem quam si existeret in aliquo subiecto corporali, si possibile esset speciem intelligibilem in subiecto corporali existere. Et etiam quod est universale, quamvis realem existentiam non habet sub ratione qua universale, tamen habet esse repraesentatum, quod esse sufficit ad movendum intellectum, mediante praedicta specie [2]. »

Ailleurs encore nous trouvons la même doctrine : il insiste sur l'objectivité des représentations mentales :

« Unde ipsa species, informando ipsum intellectum et existendo in ipso sicut in subiecto, habet realius esse et verius quam si ipsamet esset in aliquo extra animam... Sed illud esse quod est essentiale rei, in quantum est intellecta, est *ipsum esse expressum* intellectui, quod alii vocant *esse repraesentatum*. Hoc autem *esse* habet quidditas rosae per suam similitudinem quae informat ipsum intellectum et est in ipso sicut in subiecto. Esse ergo *expressum*... est illud esse quod est essentiale ipsi essentiae, in quantum movens intellectum intellectuali

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 42.
[2] II *Sent.*, d. III, a. 3, q. 1, ad 3[u]; p. 56, c. 2[m].

cognitione, quod proprie vocatur *esse diminutum*; ab aliis autem vocatur *esse rationis* [1]. »

Tout en affirmant l'objectivité de nos concepts, Richard rappelle que l'objet que nous atteignons directement est la chose signifiée, et par réflexion seulement la signification [2].

Bref, nos concepts sont de véritables représentations mentales, conçues au contact des réalités extérieures et moulées sur elles, qui nous donnent une connaissance imparfaite, il est vrai, mais immuablement vraie, parce que les essences elles-mêmes sont immuablement vraies dans leur cause exemplaire [3].

II. — Le lecteur devine déjà quelle est, selon notre docteur, l'origine de nos idées. Il a rejeté et avec fermeté les idées séparées platoniciennes, il nie que nous connaisssions les essences dans leur cause exemplaire qui est Dieu, il rejette les idées innées, il affirme qu'ici-bas nous ne pouvons avoir l'intuition directe des choses. Il reste donc que, par voie d'abstraction, par raisonnement, comme il dit d'une façon peu heureuse, nous construisions nos représentations mentales.

Richard admet, sans restriction aucune, qu'à l'origine de la vie, l'âme est comme une feuille blanche où aucun caractère n'est imprimé : « *tabula rasa* », et cet autre axiome aristotélicien, que toutes nos connaissances prennent leur origine dans le sensible : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* » Et cette condition tient à notre nature même : forme du corps, notre âme doit entrer en contact avec les objets par l'intermédiaire des organes [4]. Le concept doit donc être élaboré, par raisonnement, comme s'exprime notre auteur :

« Restat ergo quod, via naturae, et de lege communi non cognoscimus substantiam per propriam eius speciem, sed per suas proprietates argumentando, eo quod in illis est aliqua similitudo substantiae, non

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 13, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 242.

[2] *Quaest. disp.*, q. 13, ad 5^m, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 238; voir aussi II *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 1, ad 1^um; p. 67, c. 1.

[3] *Quaest. disp.*, q. 13, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 225, 228, 229.

[4] II *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 1; p. 333 c. 1.

tamen modo univoco; per species enim accidentium quae mediante sensu recipiuntur in intellectu, cognoscit intellectus intentionem entis dependentis et ex hoc argumentando, concludit quod illi enti natum est aliquod ens subsistere et tandem concludit illud ens esse per se subsistens et sic devenit in cognitionem substantiae... Postea ex illis proprietatibus ulterius venatur differentias substantiae et tantum potest procedere quantum potest ex illis proprietatibus elicere; et non plus naturaliter et de communi lege [1]. »

Ce texte ne nous explique pas clairement en quoi consiste le « raisonnement » constructif, nous y reviendrons à l'instant. Il faut d'ailleurs avouer que bien des points restent obscurs dans la noétique de Richard, parce qu'il n'ose pas, ou ne veut pas prendre position entre les opinions diverses qui s'offraient à son choix. Son excuse est que, théologien, il ne doit pas mêler à ses explications théologiques des thèses librement discutées dans les écoles, et que, d'autre part, il n'a pas eu l'occasion de traiter ces questions pour elles-mêmes. Laissant de côté les incertitudes et les hésitations de notre docteur, contentons-nous de recueillir les points certains :

1) Pas de connaissance sans phantasme, et cette proposition est absolument universelle, elle s'applique aussi bien aux connaissances que nous avons du monde spirituel que du monde sensible [2] : et s'il arrive que nous connaissions les esprits sans l'aide d'image, cette connaissance n'est plus une connaissance naturelle [3] :

« Naturaliter non devenimus in cognitionem spiritualium nisi per sensibilia, ut in cognitione potentiarum animae et habituum per obiecta et in cognitione Dei per effectus sensibiles et effectus intelligibiles in quorum cognitionem devenimus per cognitionem effectuum sensibilium. »

2) L'universel est en puissance dans le phantasme :

« Quia tamen... intellectui universalia colligata sunt imaginibus et quia proportio intelligibilium ad imagines est sicut proportio coloris

---

[1] II *Sent.*, d. XXIV, a. 3 q. 3; p. 309-310.
[2] II *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 1; p. 331.
[3] *Ibid.*, ad 2[m]; p. 332.

ad corpus coloratum, ideo mediante intentione intelligibili quae cum eis colligata est, ab intellectu apprehendi possunt sicut corpus a visu mediante colore : haec autem intentio intelligibilis, quamvis ex natura sit phantasmati in potentia, tamen non reducitur ad actum nisi per operationem intellectus agentis [1]. »

3) L'intellect agent a pour rôle d'abstraire l'intelligible du sensible [2].

4) Dans l'élaboration de la connaissance, Richard affirme qu'au point de départ se trouve une appréhension confuse de l'objet :

« Sciendum est quod noster intellectus prius ordine naturae rem cognoscit confuse quam distincte [3]. »

Ce concept vague sous lequel nous connaissons les choses, et qui est la *ratio entis*, est le fruit de l'abstraction de l'intellect agent :

« Primum enim cognitum a nobis est generalissima intentio entis, prout dicit quid analogum... ad omne ens [4]. »

5) Comment s'opère cette saisie de l'universel dans le singulier ? Sous l'influence de l'intellect agent, se dégage du phantasme un certain rayonnement représentant la chose sous son aspect universel. Qu'est-ce ce rayonnement ? Richard ne le dit pas. Il ne veut pas trancher non plus la question suivante : ce rayonnement est-il objet direct de connaissance, ou conduit-il seulement à connaître l'objet ? Il faut bien reconnaître que Richard prend ici des comparaisons pour des explications :

« De potentia phantasmatis repraesentantis rem sub esse singulari, educitur per naturalem actionem intellectus agentis, quaedam refulgentia rem repraesentans sub esse universali, non separata a phantasmate secundum reale esse, sed in ipso remanens et sibi quasi colligata

---

[1] I *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 2; p. 204, c. 2. — Bien qu'à cet endroit il donne cette explication sans s'engager, plus loin, il l'adopte plus franchement, comme on le verra.

[2] I *Sent.*, d. III, a. 2, q. 1; p. 53, c. 1. — *Ibid.* q. 2, ad 2$^{um}$; p. 55, c. 1. — II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 1, et q. 2; p. 306-308. — *De humanae cognitionis ratione*, p. 238.

[3] I *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 2; p. 204, c. 2.

[4] *Quaest. disp.*, *q.* 13. *De humanae cognitionis ratione*, p. 238.

quae directe et immediate obicitur intellectui, ut ulterius ducens in cognitionem rei cuius est similitudo sub ratione qua universalis, aut ipsa res sic repraesentata per dictam refulgentiam est directum obiectum et immediatum obiectum intellectus [1]. »

6) Le concept universel distinct se forme, grâce à l'intellect agent, à partir du concept confus, par comparaison et triage des notes; et c'est cette opération que Richard nommait *discursus* ou *argumentatio* :

« Procedit principaliter tamen in virtute intellectus agentis, dividendo, et differentiam convenientem rei confuse cognitae componendo, differentiam repugnantem abiciendo et sic procedendo discurrit quo usque attingat ad aliquid convertibile cum re. Et per hunc discursum est formatio : specie autem conceptus formatus est immediatus terminus istius discursus. Et est quoddam ens rationis, quia est quid constitutum a ratione et est ipsius rei elaboratum exemplar praesens ipsi intellectui in quo distincte intuetur rem cuius est exemplar [2]. »

III. — L'homme peut connaître le singulier. Sur ce point Richard essaye de concilier la théorie de saint Thomas avec celle de ses adversaires. On sait que saint Thomas soutenait que notre intelligence ne connaît le singulier matériel que *per accidens* et par réflexion [3]. Cette thèse que semble bien avoir admise saint Bonaventure [4], fut une de celles qu'attaquait le plus vivement la réaction antithomiste : elle est un scandale pour Guillaume de la Mare, elle fut rejetée par la plupart des Franciscains [5]. La thèse de la perception directe du singulier par l'intelligence deviendra une des bases de la philosophie scotiste [6]. L'attitude de Richard n'en est que plus intéressante.

---

[1] II *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 1; p. 332, c. 2. — Voir I *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 3; p. 204.

[2] I *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 3; p. 205, c. 1.

[3] *Quaest. de Veritate*, q. 10, a. 5.

[4] Bonaventure, I *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 2; p. 689, c. 17. — II *Sent.*, d. III, pars I, a. 1, q. 2, ad 5$^{um}$; p. 107. — Voir Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.* de Baümker, t. XXIII, III-IV, 1923, p. 131-135. — Un problème se pose, auquel je n'ai pas trouvé de réponse : comment l'école franciscaine s'écarta-t-elle de la doctrine de saint Bonaventure? Est-ce parce que le saint Docteur n'avait posé que les principes de solution sans poser nettement la thèse elle-même?

[5] *Defensorium*, p. 11. — Cfr Grabmann, *Die Erkenntnislehre*, p. 85.

[6] J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, Louvain, t. I, p. 82.

Il pose en thèse que l'homme peut connaître le singulier, même le singulier matériel et d'une connaissance non seulement sensible, mais même intellectuelle [1].

Cette thèse appuie plus sur la connaissance intellectuelle du singulier que ne l'avait fait Bonaventure, mais cependant elle est de même inspiration, comme on le voit par la façon dont Richard s'explique : car il affirme que nous connaissons le singulier *par le même concept universel*, bien plus, que nous atteignons d'abord l'universel et ensuite le singulier.

« Possumus intelligere singularia non tantum spiritualia sed etiam sensibilia et per unam speciem singularem intelligimus et universale et singulare... Etiam prius ordine naturae intelligimus universale quam singulare [2]. »

Cette connaissance cependant n'est qu'une connaissance dérivée, c'est par un retour vers le phantasme que l'intelligence, connaissant l'universel, atteint donc le phantasme, le particulier.

« Ergo videtur quod intellectus noster prius ordine naturae cognoscit universale quam singulare, nec attingit ad cognitionem rei singularis nisi mediante cognitione universali; et forte propter hoc voluerunt aliqui dicere singulare sensibile non intelligi a nobis *nisi per reflexionem* [3]. »

Ces derniers mots rappellent saint Thomas. Cependant Richard semble bien dire que dans et par notre concept universel, par une sorte de mouvement de retour notre intelligence atteint elle-même le singulier matériel, ce qui n'est pas tout à fait la position de saint Thomas, ni celle de saint Bonaventure :

« De potentia phantasmatis... educitur per naturalem actionem intellectus agentis, quaedam refulgentia rem repraesentans sub esse universale, non separata a phantasmate secundum reale esse, sed in ipso remanens et sibi quasi colligata quae directe et immediate obicitur

---

Ueberweg, p. 571-585; 192*-194*. — Ephrem Longpré, *La philosophie de Duns Scot*, dans *Études Franciscaines*, t. XXXIV, 1922, p. 433-482; t. XXXV, 1923, p. 26-66; 499-531; t. XXXVI, 1924, p. 29-62; 225-253; 337-370. Le lecteur trouvera dans cet article une abondante bibliographie. — P. Alexandre Bertoni, *Le Bienheureux Duns Scot*, Levanto, 1917.

[1] *Quaest. disp.*, q. 43.

[2] II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 4; p. 311-312.

[3] *Ibid.*, p. 312-313.

intellectui... et ideo mediante refulgentia praedicta intellectus reflectitur super phantasma. Non enim video rationem quare per modum praedictum non posset intelligere hoc singulare quod est phantasma, cum possit intelligere singulare cuius est phantasma, utrumque ergo per reflexionem intelligit : et pro tanto etiam potest dici aliquomodo quod obiectum suum intelligit in exemplari sensibili, quod est phantasma [1]. »

Aussi n'admet-il pas sans restriction l'adage qu'il n'y a de science que de l'universel [2].

Ce qu'ajoute la connaissance intellectuelle du singulier matériel à ce que nous en percevons déjà par le sens, c'est une connaissance analytique selon ses notes rationnelles :

« Per sensum cognoscitur singulare confuse, non resolvendo ipsum distincte in suas partes rationales; per intellectum autem cognoscitur distincte resolvendo ipsum in suas partes rationales [3]. »

Richard est donc très éloigné encore de la thèse de Scot [4], qui admet la perception intellectuelle, *immédiate et primitive* des individus matériels, sorte d'intuition confuse du singulier par l'intellect. Il est en opposition directe avec Matthieu d'Aquasparta qui professe une thèse très voisine du scotisme lorsqu'il déclare :

« Revera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia [5]. »

Saint Bonaventure admettait que l'âme se connaît elle-même, ainsi que les vertus infuses, sans l'intermédiaire d'une *species* abstraite des données sensibles : elle aurait une sorte de connaissance directe et expérimentale [6]. Richard sur ce point,

---

[1] II *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 1; p. 332.

[2] II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 4, ad 2$^{um}$; p. 312, c. 1. — I *Sent.*, d. XXV, a. 1 q. 3, ad 1$^{um}$; p. 229, c. 1.

[3] II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 4, ad 4$^{um}$; p. 312, c. 2.

[4] Minges (*Skotistiches*, p. 269) est d'un avis contraire.

[5] Grabmann, *Die Erkenntnislehre*, p. 85-91.

[6] Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 166-193. — Grabmann *Die Erkenntnislehre*, p. 92-105. — Gilson, *Bonaventure*, p. 358. Le contraste entre Richard et les autres maîtres franciscains est remarquable.

quoi qu'en pense le R. P. Luyckx [1], s'éloigne de son maître pour adopter pleinement l'idéologie péripatéticienne. A plusieurs reprises il affirme que nous ne pouvons arriver à la connaissance de notre âme que par voie de raisonnement, en partant des objets :

« Secundum Philosophum... naturaliter anima devenit in cognitionem sui primo per cognitionem obiectorum et ab illa veniendo ad cognitionem actuum et ex cognitione actuum veniendo ad cognitionem sui ipsius... Nec scimus naturaliter quid sit anima, nisi quantum possumus arguendo concludere per actus et obiecta... Nequaquam sine phantasmate intelligit anima... [2] »

Richard n'est pas moins catégorique au sujet de la connaissance des *habitus* surnaturels [3] :

« Anima, dum est corporis corruptibilis forma, naturaliter et de lege communi venit in cognitionem habituum qui sunt in ea, incipiendo a cognitione obiecti et inde veniendo ad cognitionem actus [4]. »

Les principes aristotéliciens s'appliquent également à la connaissance de Dieu. Saint Bonaventure, sans tomber dans l'innéisme cartésien ni dans l'ontologisme, admettait une certaine connaissance innée et immédiate de Dieu [5]. Richard abandonne résolument le Docteur Séraphique.

Dieu ne peut être connu qu'en partant des créatures et par voie de raisonnement. Il déclare d'une façon absolue, pour montrer que nous ne pouvons penser sans phantasme, que nous n'avons des choses spirituelles d'autres connaissances que celles que nous pouvons acquérir en partant du sensible : et il applique l'axiome à la connaissance de Dieu :

« Non devenimus in cognitione spiritualium nisi per sensibilia... et in cognitione Dei per effectus sensibiles et effectus intelligibiles in

---

[1] Luyckx, *op. cit.*, p. 187.

[2] I *Sent.*, d. III, a. 2, q. 2; p. 54-55; a. 6, q. 1; p. 62.

[3] Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 242-276. — Gilson, *Bonaventure*, p. 119, 140. — Voir la théorie de Gautier de Bruges, E. Longpré, *Gauthier de Bruges et l'augustinisme franciscain*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, 1924, t. I. p. 203-218.

[4] *Ibid.*, p. 63, c. 1. — *Quodl.* II, q. 19; p. 61.

[5] Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 242-276. — Gilson, *Bonaventure*, p. 119-140.

quorum cognitionem devenimus per cognitionem effectuum sensibilium [1]. »

De même dans le premier livre il démontre successivement :

1) que nous pouvons connaître Dieu par les créatures (I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 39, c. 2);

2) que Dieu n'est pas « *per se notum* » (*ibid.*, q. 2; p. 40);

3) que l'on peut démontrer son existence, mais non pas *a priori*, mais seulement *a posteriori* (*ibid.*, q. 3; p. 41);

4) que nous pouvons connaître d'une certaine façon la nature de Dieu, mais obscurément, par les créatures.

« Potest intelligi de cognitione in generali, obscura et discursiva seu mediata, et sic per creaturas possumus investigando devenire aliquomodo in cognitionem quid est Deus [2]. »

IV. — Les théories de l'illumination divine et de la connaissance des êtres *in aeterna veritate* sont interprétées par Richard dans un sens thomiste : sur ce point encore il abandonne saint Bonaventure et l'ancienne école franciscaine [3]. Les deux écoles sont d'accord pour fonder ontologiquement nos certitudes humaines sur Dieu, la Vérité éternelle. Mais l'interprétation est différente.

Selon le Docteur Angélique :

1) Le fondement de la vérité ontologique des choses n'est autre que la Vérité première, car celles-ci ne sont que les réalisations des idées éternelles [4].

2) L'intelligence humaine ne saisit pas ici-bas la vérité des choses dans les idées éternelles, *sicut in obiecto cognito*.

3) Mais elle connaît tout dans les idées éternelles, comme dans son principe de connaissance : *sicut in principio cognitionis*.

4) La raison en est que l'intelligence elle-même n'est qu'une participation de la lumière incréée, *lumen intellectuale nihil*

[1] II *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 1, ad 2^um; p. 332, c. 1.

[2] *Ibid.*, a. 2, q. 1; p. 22, et *Quaest. disp.*, q. 13, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 230. — Voir aussi II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 5; p. 312.

[3] GRABMANN, *Die Erkenntnislehre*, p. 70-72. — ID., *Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskaner Schule*, dans *Franziskanische Studien*, t. IV, 1917, p. 105-126.

[4] *Summa*, pars I, q. XVI, a. 6.

*aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes aeternae* [1].

5) Notre connaissance ne provient pas uniquement de notre participation aux idées éternelles, car pour connaître il est nécessaire d'avoir des espèces intelligibles, abstraites des choses matérielles.

Tel est l'exposé lumineux de la *Somme* [2]. Il est manifeste que saint Thomas ne requiert pas pour la connaissance ordinaire d'autre principe que notre intelligence même et le concours ordinaire de Dieu.

Il en va tout autrement pour saint Bonaventure [3].

1) Il est aussi ferme que saint Thomas pour rejeter l'ontologisme platonicien, mais d'autre part pour réprouver l'interprétation minimiste de saint Thomas.

2) Il résume sa position en cette phrase lumineuse :

« Et ideo est tertius modus intelligendi quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna *et regulans et motiva*, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae [4]. »

D'après ce texte il est évident que les *rationes aeternae* ne sont pas directement un objet de connaissance, mais simplement un *medium quo*; ce sont elles qui fondent la nécessité et l'immutabilité de nos connaissances. Car tout ce qui est créé est contingent et muable et par conséquent le connu aussi bien que le connaissant. Voilà pourquoi l'intelligence doit se tourner vers les raisons éternelles comme vers l'immuable vérité en soi-même et comme vers la lumière seule capable de donner une connaissance infaillible.

3) Il est évident aussi par ce passage et par bien d'autres,

---

[1] Cfr *Summa*, pars I, q. XII, a. 11, ad 3$^{um}$; q. XVI, a. 6, ad 1$^{um}$; q. LXXXVIII, a. 3, ad 1$^{um}$.

[2] *Summa*, pars I, q. XXXIV, a. 5.

[3] Quelques auteurs ont essayé de prouver que Bonaventure et Thomas sont en parfait accord : ce qui n'est pas admissible. — Voir GRABMANN, *Erkenntnislehre*, p. 68-70; LUYCKX, *Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 200-208.

[4] *Quaest. disp.*, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 62.

que l'influence des idées éternelles ne peut pas être du genre du concours ordinaire de Dieu [1]. C'est une influence directe et immédiate de Dieu sur la raison supérieure, exerçant une action régulatrice et motrice; la pensée se fixe sous la nécessité de l'acte éternel par lequel Dieu se pense lui-même, et en même temps les raisons éternelles lient la pensée, la meuvent et la dirigent vers elle [2].

Richard a résumé lui-même sa position en quelques lignes, qui du coup le rangent du côté de saint Thomas :

« Incommunicabilis veritas quae Deus est, est ratio effectiva cognoscendi quidquid cognoscimus. Sed non est ratio formalis, qua cognoscimus,... nisi mediante aliqua eius influentia qua noster intellectus formatur, *quod est lumen naturale*, quantum ad naturalem cognitionem. Et ratione illius luminis dicimur naturaliter cognoscere in veritate prima, sicut dicimur videre in sole quia videmus in lumine influxo solis [3]. »

Mais sa pensée est longuement développée dans les *Quaestiones disputatae* [4].

Dans l'article deuxième il pose en thèse que l'homme par la lumière naturelle de sa raison peut connaître ce qui est vrai, en vertu de l'influence générale de Dieu [5].

Le premier article, d'après les arguments proposés, va surtout à démontrer qu'il n'est pas requis, pour toute connaissance, un influx surnaturel de Dieu [6]. Le second article fait un pas de plus : l'homme peut connaître naturellement non seulement ce qui est vrai, mais encore le connaître *en tant que vrai*, au moins d'une certaine façon :

« Homo potest intelligere verum creatum *sub ratione qua verum*, loquendo de veritate rei creatae secundum quid [7]. »

---

[1] Bonaventura, *In Hexaem*, II, 10; t. V, p. 338. — I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 3, ad 1[um]; p. 75.

[2] Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 205-226. — Gilson, *Bonaventure*, p. 362-386.

[3] II *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 1, ad. 1[um]; p. 67, c. 1.

[4] Q. 13, dans *De humanae cognitionis ratione*, p. 225 et suiv.

[5] *Ibid.*, p. 225.

[6] *Ibid.*, p. 226-227.

[7] *Ibid.*, p. 225.

Connaître *simpliciter* une chose vraie en tant que vraie c'est connaître sa conformité avec l'exemplaire divin, donc selon et par sa norme infaillible. La connaître *secundum quid*, c'est la connaître dans sa conformité avec l'idée vraie que s'en fait une intelligence créée, donc selon une norme faillible. Or, il est évident que l'homme peut ainsi connaître la vérité des choses [1].

L'homme peut aussi, naturellement, connaître la Vérité éternelle, mais en général, d'une connaissance discursive, médiate et obscure.

Le premier argument est tiré de saint Augustin. Le second prend pour base la parole de saint Damascène : d'après ce docteur la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement innée en nous, ce qui signifie que l'homme peut par raisonnement en partant des créatures, connaître que Dieu existe. Mais il serait impossible d'affirmer l'existence de Dieu, si nous ne connaissions pas déjà d'une façon vague ce que c'est que Dieu : comme je ne pourrais pas savoir que Socrate est dans cette maison, si je ne connaissais pas qui est Socrate.

Le troisième argument est plus intéressant encore. Nul ne peut juger avec certitude que deux choses diffèrent, s'il ne connaît pas d'une certaine façon chacun des objets comparés. Or, notre intelligence peut juger avec certitude que Dieu n'est pas un âne ou une pierre. Donc elle peut connaître ce que c'est que Dieu, au moins d'une connaissance obscure et générale, par voie de raisonnement.

Quatrième raison : par la lumière naturelle et en partant des créatures je puis en raisonnant arriver à la conclusion qu'il existe une vérité au delà de toute vérité créée, et par conséquent une vérité éternelle, qui n'est pas l'accident d'une créature. Je puis aussi conclure qu'elle n'est pas un accident par rapport à Dieu et par conséquent qu'elle est une vérité subsistante, qu'elle est la Vérité. Donc je puis par la lumière naturelle savoir ce qu'est la Vérité éternelle, en général, d'une connaissance

[1] *Ibid.*, p. 228-229.

obscure, médiate et discursive. Suivent [1] les arguments scripturaires de l'épître aux Romains et du livre de la Sagesse [1].

A l'article cinquième, Middleton démontre que naturellement ni l'homme ni l'ange ne peuvent voir l'éternelle Vérité. Ce point offre moins d'intérêt, vu que personne n'affirmait qu'on pût avoir la vision de la Vérité éternelle. Notons cependant cette comparaison, qui peut faire mieux connaître la pensée de Richard :

« Similiter exemplum in intellectu. Quia intellectus cognoscit intentionem entis in generali, immediate et sine discursu, ideo dicitur videre intentionem entis in generali; sed ex cognitione entis discurrendo procedit ad alia cognoscenda, ut ad cognoscendas conclusiones, mediantibus principiis complexis; ita dicitur illas conclusiones *cognoscere*, *non videre*... Unde etiam quia primum principium complexum cognoscit per cognitionem entis incomplexam, non ita proprie dicitur *videre* primum principium complexum, sicut intentionem entis. Ita ego dico in proposito, quod illa cognitio quae habetur de Deo mediate et per discursum, non est visio [2]. »

Par tout ce qui précède on peut déjà conclure que Richard est dans une toute autre direction que saint Bonaventure ou Matthieu de Aquasparta, Peckham et les autres franciscains. Jamais il ne distingue entre la raison supérieure et la raison inférieure. Cette insistance à parler de la connaissance discursive de Dieu est très significative, et ce dernier exemple rend un son bien aristotélicien, surtout si on se rappelle comment, d'après Richard, l'intelligence atteint cette *prima intentio entis* dans le rayonnement du phantasme. Le dernier article nous donne directement la réponse de Richard à la question de la connaissance dans les raisons éternelles.

Notre docteur ne va pas évidemment nier la doctrine de saint Augustin, pas plus d'ailleurs que ne l'a fait saint Thomas, mais il va l'expliquer. Il déclare donc que :

1) Nous pouvons connaître la vérité créée *in aeterna veritate*, d'abord en ce sens, que connaissant la cause incréée par le raisonnement, nous connaîtrons mieux l'effet créé :

---

[1] *Rom.* I, 20; *Sap.* XIII, 1-5. — *De humanae cognitionis ratione*, p. 230-233

[2] *Ibid.*, p. 234.

« Ex iis [articulis 2 et 3] arguo sic : quamvis per *effectum* deveniamus naturaliter in cognitionem causae, *inveniendo* tamen, inventa causa, iuvatur intellectus per cognitionem ipsius causae in iudicando de effectu : ergo quamvis naturaliter per cognitionem effectuum deveniamus in cognitionem primae causae *inveniendo ;* cum sit inventa prima causa, per cognitionem ipsius iuvamur in *iudicando* de effectibus suis [1]. »

Rien que de parfaitement thomiste dans cette considération.

2) En second lieu, nous pouvons connaître jusqu'à un certain point la conformité d'une créature avec son exemplaire divin, ce qui proprement constitue sa vérité ontologique. Mais ici encore, Richard ne parle que d'une comparaison par voie de raisonnement entre la réalité créée et la notion de Dieu acquise par voie de raisonnement. Il n'est donc pas question, pas plus que précédemment, d'un contact quelconque avec les raisons éternelles, ou d'une influence spéciale directe de celles-ci pour illuminer l'intelligence :

« Cum ergo in conformitate ipsius creaturae ad veritatem aeternam consistat veritas creaturae... sequitur quod homo... naturaliter potest intelligere aliquod verum creatum in aeterna Veritate, — secundum quod relatio intelligitur in suo termino, hoc est dictum per cognitionem illius respectu cuius est, — in generali tamen, debiliter et obscure. Cum enim naturaliter intelligo quod aeterna veritas est substantia super omnem substantiam creatam, et ex alia parte, quod lapis est substantia defectibilis, tunc iam intelligo quod lapis aliquomodo conformatur veritati aeternae sub ratione qua substantia, et ex consequenti intelligo quod lapis vera substantia est. Quia tamen naturaliter intelligere non possum, quid sit aeterna veritas in speciali, neque clare, neque immediate, neque intuitive, ideo veritatem quae est in essentia creata per sui conformitatem ad veritatem aeternam, non possum naturaliter intelligere in speciali... [2] »

Et c'est dans le même sens qu'il explique une parole de saint Anselme [3].

3) Enfin, — et c'est l'explication même de saint Thomas, — la lumière naturelle de notre intelligence, étant créée par

---

[1] *Ibid.*, p. 234.
[2] *Ibid.*, p. 238.
[3] *Ibid.*, p. 238.

Dieu, n'est qu'un reflet, une participation de la lumière éternelle; et ainsi il rejoint sa déclaration du livre des *Sentences*, que nous avons donnée plus haut :

« Quia etiam declaratum est in articulo 2°, quod in lumine naturali possum intelligere aliquod verum creatum, *cum ipsum lumen naturale sit intellectui nostro impressum*,... possumus dicere, quod naturaliter intelligere aliquod verum creatum in aeterna veritate sicut *in ratione cognoscendi*, *mediante lumine naturali nobis impresso ab ipsa*, sicut dicimus oculum corporalem videre aliquid in sole, quia videt in lumine solis, hoc est in lumine corporali causato a sole [1]. »

Il est intéressant de noter que jusque dans l'expression, Richard se rapproche fort de saint Thomas : il invoque comme lui le texte du psaume, et apporte le même exemple du soleil [2], que Roger Marston attaque vivement [3]. On serait presque porté à croire que Roger a voulu combattre Richard, car toute sa question est dirigée en vue de montrer que les textes de saint Augustin ne peuvent être interprétés dans le sens où les entendent saint Thomas et Richard [4].

Dans ses réponses aux nombreuses objections, Richard ne fait plus que répéter ce qu'il a dit dans l'exposé de sa question; citons les deux plus caractéristiques :

A l'objection : Dieu est lumière et il est intimement uni à notre intelligence. Or, si notre intelligence peut connaître le vrai par la lumière qui l'informe à cause de son union intime avec la lumière, à plus forte raison pourra-t-elle connaître le vrai dans la lumière de Dieu qui est plus intime en nous que la lumière même de notre intelligence. La réponse est la suivante : La raison pour laquelle nous connaissons le vrai dans la lumière créée n'est pas précisément l'intimité de celle-ci par rapport à notre intelligence, mais parce que lumière et intelligence forment une unité accidentelle, en vertu de laquelle nous devons

---

[1] *De cognitionis humanae ratione*, p. 235.

[2] *Summa*, pars I, q. LXXXIV, a. 5.

[3] *De cognitionis humanae ratione*, p. 203. L'expression critiquée par Marston est même plus proche de celle de Richard que de celle de Thomas.

[4] Richard avait jeté comme un défi, à propos de l'autorité d'Augustin, à la fin de son article 2 (p. 228). La douzième et la treizième objection de Marston (p. 199) résument un argument de Richard du même article deuxième (p. 227).

dire que notre intelligence est illuminée. Il n'en va pas de même avec la lumière incréée : celle-ci ne s'unit pas à notre intelligence de manière à former un « *unum per accidens* », par conséquent notre intelligence ne peut être dite illuminée par la première que médiatement par la lumière créée qui l'informe :

Cette déclaration est décisive :

« Ratio quare intellectus potest intelligere verum creatum in lumine quo informatur, non est tantum modo intimitas sed quia ex ipso intellectu et lumine quo informatur, fit aliquomodo unum per accidens, ita quod intellectus illo lumine possit dici illuminatus. Quamvis lumen aeternum sit magis intimum intellectui quam lumen creatum... tamen ex ipso et intellectu creato non sic fit unum per accidens... Unde nec illo aeterno lumine possit dici illuminatus, nisi mediante creato lumine quo informatur. Intellectus autem intelligit per lumen, non inquantum sibi intimum tantum, sed quia illo lumine illuminatur [1]. »

La réponse à la neuvième objection est plus intéressante encore, car elle rencontre un des fondements de la théorie bonaventurienne : la lumière créée est déficiente, muable, contingente; l'immutabilité et la nécessité de certaines de nos affirmations exigent donc l'action spéciale de la lumière incréée, seule immuable et nécessaire. Assurément, réplique Richard, sans l'influence de la cause première, notre intelligence elle-même tomberait dans le néant. Cependant pour que nous ayons de vraies certitudes proportionnées à l'état de vie où nous sommes, il suffit de l'influence générale de la Vérité première d'où dérive notre intelligence et sa luminosité :

« Ad illud quod arguebatur, quod nihil potest intelligi sub certitudine in lumine mutabili, dico quod si loquamur de certitudine viae, aliquid bene potest intelligi sub certitudine ab intellectu creato, in lumine mutabili, extendendo mutabilitatem ad omne illud quod, virtute propriae relictum, caderet in non-esse; lumen autem creatum quo intellectus noster naturaliter intelligit, quamvis sibi relictum caderet in non-esse, tamen conservatur in nobis virtute luminis increati. Et ita possumus aliquid sub certitudine intelligere, loquendo de certitudine viae, quae est certitudo imperfecta et diminuta, ita tamen quod per illud lumen naturale non possumus habere illam certitudinem

[1] *Ibid.*, p. 242-243.

cognitionis nisi lumine simpliciter immutabile hoc agente per suam influentiam generalem quae necessaria est ad hoc, quod agens creatum agat quamcumque actionem. Sic ergo dico quod lumen naturale quamvis sibi relictum caderet in non-esse, tamen in quantum conservatur in nobis per lumen increatum, habet immutabilitatem proportionatam illi certitudini, quae est in cognitione viae, quamvis illud lumen non sit simpliciter immutabile, quia nec ista cognitio habet certitudinem perfectam et completam in respectu illius certitudinis quae erit cum res clare videbuntur in creatore [1]. »

Il est donc manifeste que Richard a abandonné le point de vue mystique de saint Bonaventure; et si, par fidélité à la tradition franciscaine, il affirme avec insistance, et même avec plus d'emphase que saint Thomas, la connaissance *in Veritate aeterna*, l'explication à laquelle il se rallie est celle du Docteur Angélique : nous voyons dans la lumière des vérités éternelles, parce que la vérité ontologique des choses a son fondement dans l'intelligence divine et que la lumière créée de notre intelligence n'est qu'une participation lointaine de la lumière incréée.

---

[1] *De cognitionis humanae ratione*, p. 244.

# CHAPITRE II

# LA PHYSIQUE

SOMMAIRE. — I. La théorie de l'infini. La pluralité des mondes. Possibilité du mouvement rectiligne du ciel ultime, et le problème du vide. — II. La chute des corps, le mouvement des projectiles. Les sciences expérimentales : physiologie, médecine. L'astronomie et la géographie.

## I

La physique de Middleton a trouvé un admirateur dans M. Duhem, qui en fait le plus grand éloge. Pour ce savant, Richard est un des premiers avant-coureurs de la physique moderne : ou plutôt, il l'a rendue possible en critiquant la physique d'Aristote. Richard, selon lui, est un véritable initiateur [1].

I. — *La théorie de l'infini.* — « La philosophie des chrétiens occidentaux a, dès l'origine, admis l'*infinité de petitesse*, mais il lui a fallu de longs efforts pour se dégager de la contrainte du péripatétisme, qui lui déniait le droit de contempler l'*infinité de grandeur*. On peut reconnaître l'instant précis où la pensée catholique a rompu cette entrave imposée par Aristote : l'enseignement de Henri de Gand précède immédiatement cet instant, celui de Richard le suit de très près [2]. »

C'est pour sauvegarder la toute-puissance de Dieu que Richard a formulé sa thèse sur l'infini. Assurément Dieu ne peut réaliser un infini qui soit tel sous tout rapport [3]. Avec saint

---

[1] DUHEM, *Léonard de Vinci*, II, p. 368.
[2] ID., *ibid.*
[3] I *Sent.*, d. XLIII, a. 1, q. 4; p. 383

Thomas et saint Bonaventure, il démontre l'impossibilité soit d'une grandeur [1], soit d'une multitude [2] *actuellement et simultanément* infinies. Mais Dieu peut produire une grandeur ou une dimension qui croisse sans fin, à condition qu'à chaque instant la grandeur, réalisée déjà actuellement, soit en cet instant finie : tout comme Dieu peut diviser indéfiniment un continu en parties dont la grandeur finisse par tomber au-dessous de toute limite, à condition toujours qu'il n'existe jamais actuellement un nombre infini de parties réellement divisées :

« Respondeo quod quamvis Deus possit facere dimensionem maiorem et minorem sine fine, ita tamen quod semper totum acceptum sit finitum, quod solet dici *infinitum in actu permixto potentiae*, vel *in fieri*, tamen est impossibile quod Deus faciat aliquam dimensionem infinitam in *facto esse*, quod solet dici infinitum *in actu simpliciter* [3]. »
« Cum dicitur quod omne continuum sit divisibile in infinitum, dico quod verum est, sic intelligendo quod potest dividi sine fine, ita tamen quod semper totum acceptum sit finitum. Et si sic ponas ipsum dividi, nullum sequitur impossibile, quia ad hoc non sequitur esse infinitum *in facto* esse sed *in fieri* [4]. »

Après avoir critiqué les différents arguments apportés pour prouver l'impossibilité d'une grandeur actuellement infinie, raisons qu'il considère comme insuffisantes, il s'arrête à la preuve suivante : toute essence, par elle-même, est indifférente par rapport à l'existence actuelle. Si donc elle est effectuée, par le fait même, elle reçoit une détermination de même nature que celle qu'elle reçoit par une division, c'est-à-dire une détermination par des limites imposées à sa longueur, à sa largeur, ou à sa profondeur [5]. Quant au nombre infini, il répugne, parce qu'une multitude actuellement infinie est radicalement inintelligible; dans une telle multitude en effet, il n'y a ni premier, ni dernier, et par conséquent aucune unité ordinatrice [6].

Il revient sur la divisibilité dans ses questions quodlibétales :

---

[1] I *Sent.*, d. XLIII, q. 5; p. 384.
[2] *Ibid.*, q. 6; p. 386.
[3] *Ibid.*, q. 5; p. 384, c. 1.
[4] *Ibid.*, q. 6, ad 2$^{um}$; p. 386.
[5] *Ibid.*, q. 5; p. 384-385.
[6] *Ibid.*, q. 6; p. 386, c. 2.

la grandeur mathématique, telle la ligne, la surface ou le volume, est divisible en parties qui elles-mêmes sont divisibles, en ce sens que la grandeur mathématique abstraite est divisible à l'infini. Mais une grandeur réalisée dans un corps naturel est-elle divisible à l'infini? Ici Richard s'exprime avec précaution. Il n'admet pas la théorie de certains philosophes qui prétendent qu'une division poussée trop loin altérerait la nature spécifique de la substance. Étant donné un volume de feu, on peut concevoir qu'il soit divisé en petites étincelles et celles-ci, à leur tour, divisées en parcelles plus petites et ainsi sans fin. Chaque parcelle, si petite fût-elle, resterait du feu. On pourrait parvenir ainsi à des parties si petites, qu'elles ne pourraient plus être maintenues dans l'existence par les seules forces créées et cela parce qu'en de telles particules toute vertu se trouverait trop affaiblie. Dieu cependant pourrait encore conserver une telle particule. Seul il pourrait produire d'une manière réelle une telle division; ni l'ange ni l'homme ne la peuvent réaliser, mais ils peuvent la concevoir en pensée. Et dans ce sens donc, un volume est indéfiniment divisible. Mais d'autre part la division peut être poussée assez loin pour altérer, non pas la nature spécifique du feu, mais certaines propriétés du feu, comme celle de se propager, d'engendrer du feu nouveau, de se mouvoir, ou d'affecter nos sens : et dans ce sens, la matière n'est pas indéfiniment divisible :

« Magnitudo naturalis, quantum ad actum essendi divisibilis est in infinitum...; quantum ad actum qui est generare sibi simile et movere se et movere sensum, non est divisibilis in infinitum [1]. »

De l'impossibilité de l'infini en acte, Middleton, tout comme saint Bonaventure, tire un argument contre la possibilité d'une création *ab aeterno* [2].

La doctrine proposée par Richard rallia, au XIV^e^ siècle, les plus illustres docteurs parisiens : Guillaume d'Ockam, Walter Burley, Jean de Buridan, Albert de Saxe [3].

---

[1] *Quodl.* III, q. 5; p. 92-93.
[2] II *Sent.*, d. II, a. 3, q. 4; p. 17.
[3] DUHEM, *Léonard de Vinci*, II, p. 368-372; III, p. 274-275.

II. — *La pluralité des mondes.* — C'est encore au nom de la toute-puissance divine, qu'en 1277 Étienne Tempier condamna cette proposition « *quod prima causa non posset plures mundos facere* ». Richard ne se contente pas d'admettre que la pluralité des mondes n'est pas chose contradictoire, il va plus loin; il essaie de ruiner la principale objection que la philosophie péripatéticienne élevait contre la possibilité de plusieurs mondes [1].

III. — Richard soutint également, à la suite des mêmes condamnations, que Dieu pourrait mouvoir le ciel ultime d'un mouvement de translation [2]. C'était prévoir l'astronomie moderne.

Cette proposition avait une portée considérable, car elle impliquait le problème du vide. Certains physiciens avaient raisonné ainsi : Dieu ne pourrait imprimer au ciel un mouvement de translation, car ce mouvement produirait un vide, dont l'existence ne peut être admise sans absurdité. Richard riposte résolument que le vide ne répugne pas.

On objectait que la possibilité du vide impliquait contradiction. En effet, dire que le vide règne entre deux corps c'est affirmer que rien ne sépare ces deux corps et que cependant ils ne se touchent pas. — Non, répond notre docteur, il n'y a aucune contradiction. L'idée de *distance* locale implique l'existence d'un milieu matériel, qui sépare les objets; mais l'absence d'un milieu matériel n'implique pas contact; ce sont deux concepts différents. Supprimer le milieu c'est assurément supprimer la *distance*, mais ce n'est pas *rapprocher* les corps [3].

La doctrine de Richard de Middleton et de Henri de Gand sur la possibilité du vide paraît avoir été accueillie avec grande faveur au début du XIV^e^ siècle, en la scolastique parisienne. Nous la retrouvons reproduite, avec des nuances de minime importance, dans les écrits de Jean Dullaert de Gand, de Louis Coronel, de Jean de Celaya. Et M. Duhem conclut comme suit :

---

[1] I *Sent.*, d. XLIV, a. 1, q. 4; p. 392. — *Quodl.* II, q. 13; p. 49.
[2] II *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 3; p. 186.
[3] *Ibid.*, ad 2^um^; p. 186, c. 2.

« S'il nous fallait assigner une date à la naissance de la Science moderne, nous choisirions sans doute cette date 1277, où l'évêque de Paris proclama solennellement qu'il pouvait exister plusieurs mondes et que l'ensemble des sphères célestes pouvaient, sans contradiction, être animé d'un mouvement rectiligne [1]. »

## II

Les questions suivantes nous écartent davantage du terrain de la philosophie proprement dite. Mais à qui veut se rendre compte de l'originalité de Richard elles paraîtront trop importantes pour pouvoir être complètement omises. Nous nous contenterons de les mentionner brièvement.

IV. — Par rapport à la théorie sur la chute des corps, s'il faut en croire Duhem, Richard est un initiateur [2]. La théorie de Thémistius, inspirée par Aristote et généralement adoptée au XIII^e siècle [3], donnait de la chute des graves une image entièrement fausse. La vitesse d'un poids qui tombe, dépendrait, non pas de la durée écoulée depuis le début de la chute, ni du chemin parcouru pendant ce temps, mais de la distance du corps pesant au centre du monde. Les observations les plus courantes suffisaient à prouver qu'une telle conception était entièrement erronée; nous ne voyons pas cependant qu'aucun scolastique en ait fait la remarque avant Richard. Mais celui-ci donna à cette remarque une extrême précision. Soit deux corps de même poids et de même figure; faisons commencer la chute du premier d'un lieu plus élevé, mais de telle sorte qu'au moment où le second commence à tomber d'un lieu plus bas, le premier soit parvenu à une distance du sol, égale à celle à partir de laquelle le second commence son mouvement. Le premier arrivera plus rapidement à terre que le second, et cependant lorsqu'ils se trouvaient à égale distance du sol, ces deux corps subissaient la même attraction [4].

---

[1] DUHEM, *Léonard de Vinci*, II, p. 411-412; III, 254-255.
[2] DUHEM, *ibid.*, III, p. 88.
[3] DUHEM, *ibid.*, II, p. 421.
[4] II *Sent.*, d. XIV, a. 2, q. 4; p. 180, c. 2.

Cette objection ruine l'explication que Thémistius avait proposé de donner de l'accélération de la chute des graves et les auteurs qui écrivent un peu avant 1300 ou après cette date ne l'invoquent plus [1].

Mais dans son explication positive, Richard va joindre une supposition erronée : il attribue à une impulsion du milieu ébranlé l'accroissement de la vitesse avec laquelle se meut le poids :

« Unde mihi videtur dicendum quod, quamvis elementa ad suos motus naturales determinata sint a generante, tamen per virtutem suam et aliquam participationem influentiae quae viget in locis suis exsequuntur illos motus ad quos a generante sunt determinata... Efficaciam tamen istius motus coadiuvat motio ipsius medii, facta a gravi vel levi quod movetur [2]. »

Cette hypothèse de Richard sera reprise par Burley et Jean de Jandun : elle eut une grande vogue à l'époque de la Renaissance et au XVII[e] siècle [3].

V. — Richard a étudié également d'une façon générale le mouvement des projectiles. L'hypothèse d'Hipparque était bien connue au moment où écrivait Richard. La traduction donnée par Guillaume de Moerbeeke du commentaire au *De caelo* que Simplicius avait écrit, le commentaire du *De caelo* que saint Thomas avait entrepris, n'avaient pu manquer d'attirer l'attention sur les considérations du grand astronome. Lorsqu'un grave est jeté en l'air, disait Hipparque, la vertu qui l'entraîne vers le haut l'emporte tout d'abord sur la pesanteur ; mais cette vertu va s'affaiblissant sans cesse : elle surpasse de moins en moins la pesanteur, de sorte que le projectile monte de moins en moins vite. Un moment arrive où la force ascensionnelle est précisément égale à la pesanteur : le corps cesse alors de monter pour commencer à descendre. La force ascensionnelle diminuant toujours, la pesanteur l'emporte de plus en plus et le grave tombe de plus en plus vite. Richard a repris la question avec sa netteté ordinaire. Il examine le problème

[1] DUHEM, *Léonard de Vinci*, III, 74-77.
[2] II *Sent.*, d. XIV, a. 2, q. 2 : p. 180.
[3] DUHEM, *Léonard de Vinci*, II, p. 421.

péripatéticien du repos intermédiaire entre le mouvement direct et le mouvement réfléchi : il le pose sous une forme saisissante qui était appelée à avoir une grande vogue dans les discussions de la scolastique parisienne. Cette forme la voici : Une fève est lancée vers le haut; en son mouvement ascensionnel, elle heurte une meule qui tombe et elle est rejetée vers le bas : entre les deux mouvements en sens contraire, cette fève est-elle demeurée immobile? Oui, répond Richard, car il vient un moment où la force ascensionnelle imprimée à la fève, est devenue trop faible pour vaincre l'attraction : mais suffisante cependant pour la neutraliser : il y aura donc un moment où la fève sans monter ne descendra pas [1].

Dans la théorie d'Hipparque, Richard a introduit quelque chose de nouveau; il a considéré, le premier, cette période de repos qui séparerait le mouvement d'ascension, qui est violent, du mouvement de descente, qui est naturel. Cette théorie de la *quies media* eut une vogue extraordinaire et, par l'intermédiaire de la théorie de l'*impeto* composé de Léonard de Vinci, elle a préparé l'explication du mouvement des projectiles que Galilée devait donner un jour [2].

Le problème de la matière et de la forme semblerait devoir rentrer dans la physique au sens où l'entendaient les anciens. Mais par tout un côté, la théorie hylémorphique de Richard, comme celle de saint Bonaventure, transcende ce domaine. Nous avons donc cru plus utile de la considérer dans le chapitre consacré à la métaphysique, à laquelle elle ressort en tant qu'on la considère comme l'étude des conditions *a priori* de l'être contingent.

VI. — Notre travail consacré à une étude théologique ne peut s'éterniser sur la physique de Richard : *non est hic locus*. Nous avons seulement voulu souligner l'importance de l'œuvre de Richard dans ce domaine. Le lecteur nous excusera de l'arrêter encore sur trois problèmes, parce qu'ils ont une importance particulière pour l'histoire de la philosophie, et que d'autre

[1] *Quodl.* II, q. 16; p. 55.
[2] DUHEM, *Léonard de Vinci*, II, 211-212, 442-443, et III, 76-77.

part ils ont aussi des relations étroites avec la théologie de Richard : le problème de l'augmentation d'une qualité, qui confine à la théorie des vertus théologales, celui de la quantité, impliqué dans l'explication de l'Eucharistie, enfin le problème de la lumière. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

Pour achever de faire connaître notre docteur, qu'on nous permette encore quelques remarques.

Le lecteur qui aura eu la patience de nous suivre, aura remarqué l'intérêt que Richard prenait aux sciences physiques. Parmi celles qui l'ont attiré spécialement nous devons signaler la médecine et la physiologie. On peut s'en rendre compte en lisant les longues descriptions qu'il consacre aux organes du corps [1]. Il aime à parler « *secundum doctrinam peritorum medicorum.* » Parmi les auteurs anciens, un de ceux qui semblent l'avoir particulièrement intéressé, c'est, outre Aristote et Avicenne, Costa-ben-Luca [2] (*Constabulus*).

Cet amour des sciences expérimentales explique également que des questions, absolument absurdes à notre point de vue, sont longuement traitées, telles les suivantes :

« Utrum in comestione debeant praeponi grossa aut subtilia [3]. »

« Utrum melius sint dispositi ad scientiam nani quam gigantes et parvi quam magni [4]. »

C'est que notre auteur y trouve l'occasion de faire montre de sa science médicale.

Richard a étudié d'une façon approfondie le sommeil [5]. Il a traité d'une façon remarquable l'autosuggestion [6], la suggestion [7], et même la télépathie [8].

---

[1] Voir par exemple II *Sent*, d. VIII, a. 2, q. 3; p. 110; *Quaest. disp.*, q. 39, a. 2. — Sur l'étude de la médecine chez les Franciscains, voir FELDER, p. 390.

[2] C. S. BARACH, *Excerpta e libro* ALFREDI ANGLICI *de Motu cordis*, — *item* COSTA-BEN-LUCA, *De differentia Animae et spiritus*, liber translatus a JOHANNE HISPALENSI, Innsbruck, 1878, p. 115.

[3] *Quodl.* II, q. 17; p. 56.

[4] *Quodl.* II, q. 18; p. 57.

[5] *Quodl.* I, q. 18; p. 13, et *Quodl.* III, q. 11; p. 101.

[6] *Quodl.* III, q. 10; p. 99.

[7] *Quodl.* III, q. 10; p. 99; *ibid.*, q. 12; p. 104; *Quaest. disp.* q. 31.

[8] *Quodl.* III, q. 13; p. 107. — Voir le curieux article du P. PORTALIÉ, *L'hypnotisme au moyen âge*, dans les *Études*, t. LV, 1892, p. 481.

En astronomie, Richard contrairement à saint Bonaventure, s'est rallié à la théorie des épicycles, non sans reconnaître une probabilité à la théorie opposée [1]. Il nie absolument que les corps célestes soient animés [2]. A l'astrologie, il concède l'influence des corps célestes sur les choses terrestres et même des effets spécifiquement distincts. La principale raison invoquée est l'expérience et les exigences de l'ordre de l'univers. Mais il nie absolument que les astres puissent influencer le libre arbitre; tout au plus peuvent-ils, en agissant sur le corps, disposer et incliner la volonté à agir dans tel ou tel sens [3].

Voici la description du monde d'après notre auteur. La terre est ronde et entourée, sauf un quart de sa surface, d'une sphère d'eau : la dimension de la suface émergée est plus étendue dans le sens est-ouest que dans le sens nord-sud; et cette partie est destinée à l'habitation des hommes. Dieu a ordonné les vertus des corps célestes et leur proportion de telle sorte que par leur influence la terre libre et l'eau gardent cette disposition. Ce qu'il ne faut pas comprendre d'une façon mathématique, car tantôt la mer gagne sur la terre ferme en un endroit, tantôt la terre gagne sur la mer en un autre. La terre et la mer sont entourées de toutes parts d'une sphère d'air, celle-ci d'une sphère de feu, celle-ci de la sphère lunaire, celle-ci de la sphère de Mercure, celle-ci de la sphère de Vénus, celle-ci de la sphère solaire. Au delà se rencontrent les sphères de Mars, de Jupiter, de Saturne. Chacune de ces sept sphères ne possède qu'une étoile. La sphère de Saturne est entourée de la huitième sphère qui contient la multitude des étoiles et par conséquent importe plus à la vie inférieure que les orbes planétaires. Cette huitième sphère est la première qui nous soit visible; elle est entourée de la sphère crystalline, celle-ci du ciel empyrée, au delà duquel il n'y a plus aucune créature et, par conséquent, ni plein ni vide.

---

[1] II *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 1, et 2; p. 183-185. — Voir DUHEM, *Le Système du Monde*, Paris, t. III, p. 487-488.

[2] II *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 4; p. 187.

[3] II *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 5; p. 188-189; cfr a. 2, q. 6; p. 182.

Ainsi la machine du monde, en y comprenant les quatre sphères des éléments, le ciel empyrée et le ciel crystallin, compte quatorze sphères et entre chaque sphère il n'y a pas de vide [1].

---

[1] II *Sent.*, d. XIV, circa litteram, p. 192.

# CHAPITRE III

# L'AUGMENTATION DE LA QUALITÉ LA QUANTITÉ, LA LUMIÈRE

SOMMAIRE. — I. L'augmentation de la qualité : mensuration de la qualité, origine des théories physiques mathématiques. — II. La quantité : accident absolu ne différant pas de la triple dimension, cause de l'impénétrabilité des corps. Possibilité de la pénétrabilité des corps. — III. Théorie de la lumière : accident et non substance; distinction spécifique de la lumière céleste et de la lumière élémentaire; le rayonnement de la lumière, la couleur; la propagation de la lumière.

## I

Duhem fait encore honneur à notre Richard d'avoir ouvert une autre voie à la physique moderne : sa théorie de l'accroissement de la quantité entraîne en effet un corollaire d'une extrême importance : « L'intensité d'une qualité est désormais susceptible de mesure, comme l'est la grandeur d'une quantité. De même qu'ils s'appliquent à de telles grandeurs, les raisonnements et les opérations de l'arithmétique peuvent combiner entre elles les diverses intensités des formes de même espèce; il sera permis de considérer des *latitudes* multiples et sous-multiples les unes des autres [1]. »

Pour Aristote qualité et quantité constituaient deux catégories essentiellement distinctes : rien de ce qui peut être dit de celle-ci ne saurait être étendu à celle-là sans témérité. Autre chose est donc la croissance d'une quantité continue ou discontinue qui se fait par addition de parties homogènes ou d'unités nouvelles, autre l'augmentation et la diminution de l'intensité

[1] DUHEM, *Léonard de Vinci*, III, p. 344.

des qualités. De là le problème que les scolastiques ont traité, même en théologie, à propos de l'accroissement de la vertu de charité, le problème « *de intensione et remissione formarum* ». Deux groupes partagent les théologiens. Les uns, fidèles aux principes aristotéliciens, établissent une extrême différence entre l'opération par laquelle s'exalte l'intensité d'une forme qualitative et l'addition par laquelle s'accroît une quantité : tels saint Thomas, Gilles de Rome, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines. Dans ces théories, la qualité ne peut donc être mesurée. Un autre groupe de théologiens, au contraire, s'efforce de rapprocher autant que possible la catégorie de la quantité de la catégorie de la qualité. Un des promoteurs de cette scolastique affranchie du péripatétisme fut Richard [1].

Celui-ci n'hésite pas à voir, en l'accroissement d'une forme qualitative telle que la charité, le résultat d'une addition de parties les unes aux autres. L'analogie qui en résulte entre l'intensité d'une qualité et la grandeur d'une quantité ne lui échappe nullement. Bien loin de chercher à dissimuler cette analogie, il la déclare de la façon la plus formelle : à côté de la quantité entendue au sens d'Aristote et qu'il nomme quantité de masse, *quantitas molis*, il place l'intensité de la qualité qu'il nomme quantité de force, *quantitas virtutis*. Et il conclut : puisque la charité est une quantité de force elle peut augmenter en force tant qu'elle n'est pas arrivée à son terme. Et comme, par essence, la charité est force, de telle sorte que la charité et la force de la charité ne sont distinctes l'une de l'autre que par la seule raison, il faut admettre que la charité croît dans son essence :

« Duplex autem est quantitas, scilicet *molis et virtutis* et secundum hoc duplex augmentum scilicet secundum quantitatem molis et secundum quantitatem virtutis. Cum ergo caritas sit quanta, quantitate virtutis, potest augeri secundum virtutem, si non est in termino. Et quia caritas est virtus per essentiam ita quod essentia caritatis et sua virtus non differunt nisi secundum rationem, concedendum est quod caritas per essentiam augetur [2]. »

[1] DUHEM, *Léonard de Vinci*, III, p. 314-330.
[2] I *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 1; p. 162, c. 1.

L'intensité d'une qualité peut se mesurer, l'affirmation est nette et précise, non pas seulement selon le nombre des objets soumis à son action, ce qui en donne la mesure extensive, analogue à celle de la quantité discrétive, mais encore selon l'intensité de l'acte produit en un même objet et par là elle ressemble à la quantité continue. C'est de cette seconde manière que s'augmente la charité, non de la première :

« Quantitas virtutis non tantum modo mensuratur quoad numerum obiectorum, hoc est quasi extensive, secundum similitudinem quantitatis discretivae, sed etiam quantum ad intensionem actus super idem obiectum; et hoc magis est secundum similitudinem quantitatis continuae et sic augetur caritas, non primo modo [1]. »

Cet accroissement des qualités résulte de l'addition d'un degré nouveau au degré préexistant; de ce degré nouveau et du degré préexistant se trouve constituée une essence plus parfaite; le premier degré en effet était en puissance de recevoir le degré ultérieur, de la même façon qu'une essence incomplète est en puissance du degré d'être qui la complète.

Bien que la qualité soit simple, en ce sens qu'elle n'a pas de quantité de masse, elle possède cependant une quantité de force, ou pour parler plus exactement, elle est une certaine quantité de force. De même qu'une certaine quantité de masse additionnée à une quantité semblable donne quelque chose qui est plus grand en masse, ainsi un certain degré de quantité de force ajouté à un degré semblable produit quelque chose qui est plus grand en force. Donc bien que la qualité soit simple et que ce qui lui est ajouté soit simple également, de cette addition résulte néanmoins une chose qui en essence est quelque chose de meilleur et par conséquent de plus grand :

« Anima efficitur magis cara per hoc quod caritati praeexistenti in anima additur per divinam virtutem aliquis novus gradus essentiae caritatis ex quo et gradu caritatis praeexistente constituitur una perfectior caritatis essentia, quia primus gradus erat in potentia ad receptionem gradus alterius, sicut res incompleta ad completiorem gradum. — Ad primum oppositum cum dicitur simplex additum simplici non

---

[1] *Ibid.*, ad 2$^{um}$; p. 163, c. 2.

facit maius. Dico quod caritas, etsi sit simplex per carentiam quantitatis molis, habet tamen quantitatem virtutis : imo ut verius loquar est quaedam quantitas virtualis. Unde, sicut quantum mole additum simili quanto efficit maius in mole, sic gradus quantitatis virtualis additus alii gradui efficit maius in virtute. Vel potest dici quod... etsi indivisibile additum indivisibili non facit maius tamen facit plus. Unde additio in caritate, quamvis tam illud quod additur et illud cui additur sit simplex, ex hoc tamen efficitur plus in essentia et ex consequenti melius et ita maius [1]. »

Scot semble s'être inspiré de la doctrine de Richard, dont il n'égale pas cependant la netteté [2].

Dans la première moitié du XIV^e^ siècle, les plus célèbres des scotistes et des nominalistes ont conspiré à l'achèvement de l'œuvre de Richard de Middleton et de Jean Duns Scot : délaissant la doctrine péripatéticienne, effaçant la distinction si tranchée qu'elle marquait entre la catégorie de la quantité et la catégorie de la qualité, ils ont établi une étroite analogie entre l'augmentation d'une quantité et la tension d'une forme qualitative : l'accroissement d'une intensité, comme l'accroissement d'une grandeur, résulte de l'addition de parties à d'autres parties de même espèce : et dès lors, l'intensité d'une qualité est désormais susceptible de mesure. Le physicien peut se réjouir et considérer cette évolution comme préparant l'aurore des théories physiques mathématiques modernes [3], mais le philosophe ne peut que le regretter : au point de vue métaphysique cette confusion entre la catégorie de la quantité et de la qualité était un recul et ici une fois de plus, notre auteur semble avoir été la victime de l'imagination quantitative.

Une conséquence curieuse de cette doctrine est encore à signaler : « L'idée si féconde, que les intensités des diverses formes et qualités peuvent se mesurer, ou, tout au moins, se représenter par des nombres, est venue accroître encore l'épineuse subtilité de la dialectique scolastique. » De plus « les maîtres d'Oxford, fidèles à la tradition de Richard de Middleton, ont

---

[1] I *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 2; p. 163-164.
[2] DUHEM, *Léonard de Vinci*, III, p. 334.
[3] DUHEM, *Léonard de Vinci*, III, p. 344.

été amenés à construire une morale et une théologie mathématique, où la ferveur de la grâce ou la gravité du péché s'évaluent en nombre, comme nous évalluons le degré de la température ou le poids d'un corps [1] ! »

## II

Richard a étudié aussi, d'une façon approfondie, l'essence de la quantité et la question connexe de l'impénétrabilité des corps [2].

La quantité est un accident absolu, réellement distinct de la substance. Le dogme eucharistique en est la preuve la plus frappante [3]. Et qu'on n'objecte pas avec Gilles de Rome, que la quantité qui reste après la consécration n'est pas la quantité de la substance du pain, mais celle des qualités sensibles, c'est-à-dire les qualités elles-mêmes, en tant qu'elles ont leurs parties les unes en dehors des autres. Absurdité et contradiction : car la divisibilité est due *per se* à la quantité et ne convient à la qualité que *per accidens* : et de plus une telle théorie multiplie les masses, *soliditates*, dans un même sujet avec le nombre des qualités. — La philosophie démontre également la thèse. Est accident toute réalité qui peut indifféremment se trouver dans un sujet ou disparaître sans le corrompre. Or, si un corps devient plus dense, la quantité diminue et une partie de la quantité se corrompt, sans que la substance en souffre d'atteinte : au contraire dans la raréfaction la quantité augmente. De plus le temps est la quantité continue du mouvement : or, le temps est réellement distinct du mouvement lui-même. Enfin Richard réfute longuement les arguments de ceux qui prétendent que la quantité n'est que la substance même en tant qu'elle a ses parties les unes en dehors des autres [4].

Selon Richard donc la substance corporelle, sans l'accident

---

[1] DUHEM, *ibid.*, p. 446.

[2] Voir l'appendice II, p. 396, 413, et V, p. 436.

[3] F.-X. JANSEN, S. J., *Eucharistie (accidents)*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, p. 1391-1392.

[4] *Quodl.*, II, q. 14; p. 50-52.

de quantité, n'est pas étendue mais simplement extensible [1]. La quantité que l'on peut appeler la continuité d'un corps, « *est eius continuitas* », ne donne pas au corps son unité individuelle substantielle, celle-ci provient de la forme substantielle elle-même, mais seulement une unité accidentelle [2]; son effet propre est d'extraposer les parties potentielles du corps :

« Ipsa continuitas posterius est ordine naturae, quam substantiam habere partem extra partem : est enim continuitas partium extra se positarum. Unde prius ordine naturae est substantia possibilis ad habendam partem extra partem; et ex hoc est extensibilis, actu habens partem extra partem extensivam vel continuam [3]. »

La quantité ne diffère donc pas de la triple dimension et c'est elle qui empêche la compénétration naturelle des corps :

« Causa praecisa quare duo corpora non possunt simul naturaliter esse, est dimensio secundum latum, longum et profondum, quae vocatur soliditas, et alio nomine corpus, quod est quantitas [4]. »

Mais l'impénétrabilité des corps est-elle absolue? Oui, déclaraient certains théologiens, car la pénétrabilité implique contradiction : deux corps qui occuperaient le même endroit ne se distingueraient plus, et par conséquent en affirmant la compénétrabilité de deux corps on affirmerait à la fois qu'ils sont un et que cependant ils sont deux. Mais cette théorie est fausse, réplique Richard. Car la distinction des corps ne provient pas du lieu qu'ils occupent, ni même de leurs dimensions, mais de leur substance même et principalement de leur forme. Le dogme de l'Eucharistie nous force à dire que la compénétrabilité, bien que naturellement impossible, n'emporte pas une impossibilité absolue, même par rapport à la toute-puissance de Dieu. S'il est vrai que l'effet naturel de la dimension est de localiser le corps *circumscriptive*, de sorte qu'il remplisse l'espace à l'exclusion de tout autre corps, cependant

---

[1] *Quodl.* II, q. 14, ad 1$^{um}$; p. 52 c. 1.
[2] *Ibid.*, ad 2$^{um}$; p. 52, c. 1.
[3] *Ibid.*, ad 3$^{um}$; p. 52, c. 1.
[4] *Quodl.*, II, q. 15; p. 54, c. 1. — IV *Sent.*, d. XLIX, a. 4, q. 5; p. 678, et *Quodl.*, I, q. 2; p. 2; *Quodl.*, II, q. 3; p. 35.

Dieu peut suspendre cet effet naturel sans altérer la nature même de la quantité ou des dimensions [1].

## III

Dans la théorie de la lumière, Richard abandonne saint Bonaventure pour suivre saint Thomas. Le Docteur Séraphique avait essayé une synthèse originale des vues aristotéliciennes et de celles de Grossetête, pour qui la lumière est une substance. Saint Bonaventure affirme donc que la lumière, considérée en elle-même, est, non pas une substance corporelle, mais une forme substantielle, la forme du corps lumineux :

« Dicitur ipsa forma quae dat esse corpori lucido et a qua luminosum corpus principaliter est activum [2]. »

Il conçoit, en effet, la lumière comme essentiellement active, et possédant, par nature, la propriété de se diffuser et de se multiplier. Elle se mêle même, selon sa conception, à l'essence de tous les corps ; elle en est la forme substantielle ; et le degré de dignité des êtres se mesure à celui de leur participation à cette forme [3]. C'est que le saint docteur admet la pluralité des formes et distingue deux informations de la matière : l'une qui est spéciale et confère aux corps les formes qui en font soit des éléments, soit des mixtes ; l'autre qui est générale et commune à tous les corps en tant que tels : la lumière, forme qui donne à la matière sa première actuation, c'est-à-dire la corporéité [4].

Mais autre chose est la lumière *en soi* et l'éclat de la lumière, ou sa luminosité perceptible, *fulgor*, et celle-là, concède-t-il, est un accident, comme le veut Aristote :

« Alio modo dicitur ipse *fulgor* qui est circa corpus luminosum, qui consequitur existentiam lucis in tali materia et qui etiam est sensus obiectum [5]. »

---

[1] IV *Sent.*, d. XLIX, a. 4, q. 5 ; p. 680.
[2] Bonaventura, II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 2 ; p. 319.
[3] Id., *ibid.*
[4] Id., II *Sent.*, d. XIII, divisio textus, p. 310.
[5] Id., II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 2 ; p. 319. — Voir Gilson, *Bonaventure*, p. 264-268.

Richard au contraire pose en thèse, comme saint Thomas [1], que la lumière est un accident : car une forme substantielle ne peut être perçue par les sens ; or, la lumière est, par elle-même, visible. De plus une forme substantielle ne peut être l'accident d'une autre substance. Or, la lumière de la lune est manifestement un accident, comme le prouvent les éclipses [2].

Les effets propres de la lumière sont de briller, d'illuminer et d'actuer les couleurs de manière à ce qu'elles affectent la vue. Cependant la lumière céleste et la lumière élémentaire ne sont pas de même espèce. En effet, lorsque les substances sont d'espèce différente, les accidents qu'elles soutiennent ne peuvent être de même espèce. Or, les corps corruptibles et les corps incorruptibles, comme sont le ciel et les astres, n'ont ni la même matière, ni la même forme : et par conséquent non seulement ils diffèrent spécifiquement, mais même génériquement : ce n'est que par analogie qu'on applique aux uns et aux autres le concept de substance. Donc, comme la lumière n'est que la qualité naturelle des corps, on ne peut appliquer qu'analogiquement le mot lumière aux premiers et aux seconds. La lumière élémentaire n'est qu'une participation et une imitation de la lumière céleste [3].

Si donc la lumière, même dans le foyer lumineux, n'est qu'un accident, il en sera de même pour la lumière réfléchie ou la lumière dans le milieu éclairé. C'est ce que dit très nettement notre docteur, qui s'éloigne ici encore de l'explication subtile de son maître. Il se pose en effet la question suivante : « *Utrum lumen educatur de potentia medii.* » Il existe, dit-il, une opinion soutenue par de nombreux et de graves docteurs. Selon eux, la lumière du foyer lumineux éclaire le milieu transparent, en se multipliant elle-même, — c'est la théorie à laquelle adhère saint Bonaventure [4], — la luminosité du milieu n'est donc pas un accident tiré de la puissance de ce milieu. Ils distinguent en effet : *lux*, c'est-à-dire la lumière de la source lumineuse ;

[1] S. Thomas, *Summa*, pars I, q. LXIX, a. 3.
[2] II *Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 3 ; p. 158.
[3] II *Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 4 ; p. 159.
[4] Gilson, *Bonaventure*, p. 270-275.

cette luminosité du foyer est un accident du corps lumineux. Le mot *lumen*, ou lumière rayonnée, signifie l'effet produit par la source lumineuse: la luminosité du corps diaphane est produite par la lumière du foyer en se multipliant elle-même : et ainsi on doit dire que la lumière, *lux*, engendre la lumière, *lumen*, de sa propre essence. Aussi cette théorie représente mieux la génération éternelle du Verbe de la substance du Père. On appelle enfin *rayon*, la lumière rayonnée dans le sens perpendiculaire; et *splendeur*, *splendor*, la lumière réfléchie par un corps opaque éclairé.

La difficulté que présente cette théorie, c'est, d'après notre docteur, qu'elle ne peut donner une explication complète de la lumière rayonnée. Celle-ci, en effet, dans cette hypothèse ne pourrait se définir ni par son principe matériel, puisqu'elle n'en a pas, ni par sa forme, puisqu'elle n'est ni une forme substantielle, ni une forme accidentelle, mais seulement par son principe originel. Et si les tenants de cette opinion répliquent qu'il n'en peut être autrement, vu que la lumière rayonnée n'est pas une forme réelle mais une simple forme intentionnelle, semblable aux espèces sensibles dont tout l'être consiste à représenter l'objet et à concourir de la sorte à la vision, Richard nie catégoriquement cette assertion : « *dico quod falsum est* [1] ». Il consacre même toute la question onzième de son premier *Quodlibet* à réfuter cette affirmation [2].

Pour ces raisons Middleton se rallie à la seconde opinion. La lumière rayonnée est une forme réelle, une modification du milieu diaphane. Assurément cette forme est moins matérielle que les autres formes corporelles, sa réalité est moindre que la réalité de la lumière rayonnante, *debiliorem realitatem*, *forma quaedam debilioris essentiae*, puisqu'elle est une similitude et une participation de la lumière du foyer; cependant elle est une vraie réalité, *res realis*, *ut ita loquar*. Et la preuve en est qu'elle produit des effets réels; c'est par la lumière que nous

[1] II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 1; p. 160.
[2] *Quodl.* I, q. 11; p. 16.

voyons les objets que nous ne pouvons voir sans lumière [1].

Dès lors, il faut affirmer, avec la seconde opinion, que cette forme accidentelle, le foyer lumineux la produit dans le corps diaphane en l'extrayant de sa puissance : « *educendo de potentia medii* ». Car il faut poser en principe qu'un agent créé ne peut produire sa similitude sans le concours d'une cause matérielle : sinon son action équivaudrait à une production créatrice *ex nihilo* [2].

Bien que la lumière soit une modification du milieu, elle n'est pas visible dans un milieu parfaitement diaphane; cette constatation n'infirme en rien sa réalité, puisqu'elle est cause de vision : ainsi la similitude de l'objet qui informe l'œil n'est pas perçue elle-même, et cependant elle est une réalité. Pour que la lumière rayonnée devienne visible, elle doit être concentrée « *aggregatum* », ou bien réfléchie par un corps opaque, et ici notre docteur propose une expérience intéressante :

« Item per similitudinem refulgentiae luminis in superficie corporis opaci informantem oculum videtur ipsa refulgentia luminis in superficie corporis opaci et tamen ipsa similitudo informans oculum non videtur; similiter lumen cum fuerit aggregatum in transparenti, sicut videmus in radiis intrantibus per fenestras, per sui similitudinem informantem oculum videtur, quamvis ipsa similitudo informans oculum non videatur, lumen autem in transparenti non aggregativo non videtur, maxime in transparenti quod est aer vel ignis in sphera sua, eo quod non est illud quod aggregatum : ergo cum in aere puro et tenui bene sequestrato, ut possibile est, a vaporibus fuerit lumen non aggregatum; dico quod tunc non videtur quamvis sit ratio videndi aliquid; sed quamvis non videatur, nihilominus res aliqua est. Sicut similitudo informans oculum vel similitudo coloris existens in medio non videatur, haec tamen res aliquae sunt.

« Quod in aere autem multum lumen non aggregatum non videatur, quamvis videatur in superficie corporis opaci, expediri potest sic. Si in nocte ponas unam candelam in tali dispositione in domo quod dirigatur lumen suum ita ut cadat super superficiem alicuius corporis extra ostium, et visus tuus in tali dispositione quod non possis videre lucem in candela : si dirigas oculos tuos ad superficiem illius corporis opaci super quod cadit lumen, videbis ipsum lumen. Si autem visus

[1] *Quodl.* I, q. 11; p. 16.
[2] II *Sent.*, d. XIII; a. 2, q. 1; p. 160.

tuus non dirigatur ad superficiem ipsius corporis sed tantummodo ad ipsum aerem qui est inter ostium et illud corpus opacum super quod cadit lumen, tunc non apprehendet ipsum lumen quamvis in rei veritate ibi sit, quia non potest attingere illud corpus opacum, nisi mediante aere intermedio [1]. »

La lumière est-elle colorée ? ou pour parler avec Richard, la lumière est-elle de l'essence de la couleur ? Il rejette l'opinion de ceux qui affirmaient que la lumière elle-même, *lux*, la lumière élémentaire, est de l'essence de la couleur. Mais entre l'opinion d'Aristote et celle d'Avicenne, il ne se prononce pas. La couleur n'est-elle que la lumière rayonnée diffuse sur la superficie d'un corps, à tout le moins la couleur est-elle une qualité qui n'existe dans le corps qu'à la présence de la lumière, comme le veut Avicenne ; ou bien la couleur est-elle une qualité du corps qui imite la lumière et participe de quelques-unes de ses propriétés comme l'entend Aristote ? Cette dernière manière de voir est plus commune, nous dit Richard, mais j'ignore si elle est vraie : « *nescio utrum verior* [2]. »

Le mode de propagation de la lumière suit nécessairement des principes posés. Ce ne sera donc pas par ébranlement de l'air, comme c'est le cas pour le son [3], ni par émanation, ni par mouvement local, mais par voie d'information du milieu : à la présence du corps lumineux la forme accidentelle jaillit de la puissance de la matière et modifie le milieu :

« Responsio multorum et magnorum ad istam quaestionem est quod lux producit lumen in medio... multiplicando se ipsam ita quod lux dicit quamdam formam accidentalem existentem in corpore luminoso, lumen autem dicit quamdam formam a luce per multiplicationem causatam existentem in corpore diaphano... Lux secundum istam opinionem generat lumen de essentia sua. Aliis autem videtur, quibus magis consentio, quod lux producit lumen in medio ipsum educendo de potentia medii... Restat quod lux lumen de potentia medii educit, *reducendo unam partem medii ad actum luminis alia mediante*.

« Ad primum... Unde immutatio visus spiritualis est non simpliciter sed in respectu immutationis aliorum sensuum : alii enim sensus non

---

[1] *Quodl.* I, q. 11 ; p. 17, c. 1.
[2] II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 4 ; p. 164.
[3] II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 1, ad 1^um^ ; p. 160, c. 2.

imutantur quin ipsorum spiritualem immutationem concomitetur transmutatio naturalis vel ex parte obiecti vel organi. Sonus enim.... causatur ex percussione et multiplicatur ad auditum cum quadam aeris commotione..... Ad tertium dicendum... in productione luminis non fit motus localis [1]. »

Cette propagation se fait selon la ligne droite : « *radius curvari non potest* [2]. » Est-elle instantanée ? Saint Thomas comme saint Bonaventure, mais pour des raisons différentes, l'affirment sans hésiter. Entre cette opinion et celle qui tient qu'un temps très court est requis à la diffusion de la lumière, Richard ne se prononce pas avec la même fermeté : il penche cependant pour la première : « *quae mihi magis placet* [3]. »

---

[1] II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 1 ; p. 160, c. 2.
[2] II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 1, ad 2$^{um}$ ; p. 161.
[3] II *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 2 ; p. 161-163.

# CHAPITRE IV

# LA MÉTAPHYSIQUE

SOMMAIRE. — I. L'analogie de l'être. — II. Convertibilité des notions d'être, de bien et de vrai ; primat de la notion du bien. — III. La division de l'être. La relation. La distinction. — IV. Théodicée : la connaissance de Dieu par les vestiges des créatures. La démonstration de l'existence de Dieu *a posteriori*. — V. L'être contingent : sa composition d'essence et d'existence. — VI. Matière et forme. Le « principium pure possibile ». Les raisons séminales. — VII. La pluralité des formes. — VIII. Le principe d'individuation.

## I

En métaphysique Richard marche à la suite de saint Bonaventure, mais en inclinant parfois dans le sens péripatéticien.

Bien que le Docteur « *Solidus* » n'ait pas traité *ex professo* la question de l'analogie de l'être, il n'est pas douteux cependant qu'il rejette absolument la thèse fondamentale de Scot sur l'univocité de ce concept [1]. Ses affirmations ont toute la netteté désirable. Le concept le plus universel et le plus fondamental, le concept d'être, n'est nullement un concept univoque, mais un concept analogue :

« Primum enim cognitum a nobis est generalissima intentio entis, prout dicit quid commune, analogum non univocum, ad omne ens, tam creatum quam increatum [2].

« Cum enim intelligimus ens in commune, non descendendo ad ens creatum vel increatum, intelligimus Deum intellectione generalis-

---

[1] MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Louvain, t. I, p. 82-108-110.

[2] *Quaest. disp.*, q. 13 ; *De humanae rationis cognitione*, p. 238.

sima, in quantum intelligimus aliquid commune sibi et cuilibet creaturae, non communitate univoca sed analoga [1]. »

En effet, aucun concept ne peut être appliqué univoquement à Dieu et aux créatures, car Dieu est au-dessus de tout genre et de toute espèce, et il ne peut rentrer dans aucune catégorie, même par réduction.

C'est l'absolue simplicité de Dieu et, d'autre part, le fait que l'être des créatures n'est qu'une imitation lointaine de l'Être divin, qui est le fondement dernier de cette incapacité radicale de nos concepts à s'appliquer univoquement à Dieu. L'être, la substance de Dieu, c'est l'être absolu, la substance absolue ; l'être créé, la substance créée, c'est l'être et la substance par participation :

« Neque ens, neque substantia, neque aliquid aliud dici potest de Deo et de re alia, secundum aliquam rationem communem. Ens enim dicitur de Deo, quia Deus est esse ; ens autem dicitur de creatura, quia habet quamdam imitationem divini esse. Similiter substantia dicitur de Deo, quia est ens stans per seipsum tantum ; substantia autem dicitur de creatura in quantum imitatur primam substantiam sine qua non possit stare [2]. »

Entre Dieu et la créature, il n'y a aucune proportion, ni aucune mesure :

« Deus non est mensura proportionata aliis subiectis sed pro tanto dicitur mensura omnium, quia unumquodque tantum habet de esse, quantum appropinquat Deo [3]. »

Par conséquent, nous ne pouvons avoir que des concepts analogues par rapport à Dieu : et ceux-ci se fondent sur les relations que la créature a à l'égard du créateur en tant qu'elle est une imitation de l'être divin :

« Cum dicitur quod, cum intelligo ens non sub ratione qua creatum nec increatum, huic conceptui respondet aliqua res. Dico quod verum est, sed non univoce dicta de creato et increato, sed per quamdam analogiam. Et ideo non oportet quod sit genus ad creatum et increatum

---

[1] I *Sent.*, d. III, a. 3, q. 3 ; p. 46, c. 1.
[2] I *Sent.*, d. VIII, a. 4, q. 2 ; p. 92, c. 2.
[3] I *Sent.*, d. VIII, a. 4, q. 2, ad 6$^{um}$ ; p. 93, c. 1

sicut, cum intelligo sanum, non in ratione qua in animali nec sub ratione qua in urina... Urina enim non dicitur sana nisi per quamdam habitudinem ad sanitatem quae est in animali, ut valet, quia est illius sanitatis manifestativa. Similiter creatura non dicitur ens nisi per quamdam habitudinem ad ens divinum ut [est], quia est illius entis imitativa [1]. »

## II

*Ens, verum et bonum convertuntur*, selon le vieil adage scolastique. Mais de ces trois aspects de l'Être, quel est le principal ?

Une des thèses les plus fondamentales de Richard comme du Docteur Séraphique [2], c'est le primat de la « *ratio boni* », sur la « *ratio entis et veritatis* » :

« Melior est ratio bonitatis, quam ratio entitatis vel veritatis [3]. »

« Ratio bonitatis nobilior est quam aliqua alia, quia de ratione bonitatis est ratio entitatis et ratio perfectionis : bonitas enim est entitas sub ratione, qua perfecta... Ratio etiam nobilior bonitatis est quam veritatis quia ratio bonitatis est per seipsam bona [4]. »

Cette conception augustinienne domine toute la métaphysique de Richard, et l'oppose d'emblée à saint Thomas et aux péripatéticiens. C'est d'elle que découle sa conception de la fin dernière, de la béatitude, et cette autre thèse importante du primat de la Volonté.

## III

La première division du concept analogue d'être, c'est la division en être incréé, infini, existant par lui-même, acte pur sans mélange de puissance, et être créé, fini, limité, existant par autrui, être mélangé d'être et de non-être.

L'être créé, à son tour, se divise d'abord en être en puissance et être en acte. Celui-ci se divise en être capable d'exister par

[1] I *Sent.*, d. VIII, a. 4, q. 2, ad 3$^{um}$; p. 93, c. 1. — Voir plus loin ce que Richard dit du fondement de la connaissance de Dieu.

[2] Gilson, *Bonaventure*, p. 174-178. — E. Longpré, *Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVI, 1924, p. 640-645.

[3] II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5; p. 298.

[4] II *Sent.*, d. I, a. 5, q. 2; p. 25, c. 1.

lui-même, c'est-à-dire la substance, et être qui ne peut subsister par lui-même, c'est-à-dire l'accident. La substance ne dépend donc que de Dieu, en tant que substance; mais, en tant qu'elle est corruptible, elle dépend de certaines causes secondes. Elle se divise naturellement, en être dont l'essence est d'être partie essentielle du composé substantiel qui est par lui-même, et c'est la forme substantielle; et en être destiné aussi à faire partie du composé substantiel, mais sans avoir la faculté d'être par lui-même mais seulement en vertu de l'être du composé substantiel, et c'est la matière.

L'être qui n'est pas capable d'être partie essentielle du composé substantiel, ni d'exister naturellement par lui-même, se divise à son tour en accident absolu, *ens quod inhaeret*, et en relation, *ens quod non est natum inhaerere et haec est relatio quantum ad id quod dicit ultra fundamentum* [1].

Richard a étudié particulièrement le concept de relation, dont il avait besoin pour expliquer le mystère de la sainte Trinité. Il y a consacré même une question de son premier *Quodlibet*. Pour lui, comme pour Aristote, l'essence de la relation, en tant que relation, dit quelque chose de plus que le fondement, c'est non pas le *esse in*, mais le *esse ad* [2].

Il distingue trois espèces de relations prédicamentales : la relation réelle proprement dite, *simpliciter realis*, c'est celle qui résulte d'un être qui existe réellement et actuellement; la relation de pure raison, fondée sur une chose selon l'être que celle-ci a dans l'esprit, être qui ne peut exister comme tel en dehors de l'esprit, c'est le cas de l'universel : l'universel, en tant que tel, est une pure relation de raison, car un être ne peut exister en dehors de l'esprit sans unité ou multiplicité :

« Sic universalitas : haec enim consequitur rem secundum esse suum intellectam praeter unitatem et multitudinem. Cum enim intelligo naturam asininam praeter unitatem et multitudinem, istam naturam, ut sit intellectiva, consequitur quaedam relatio indifferens ad Brunellum et Fanellum, et sic de aliis; quae relatio vocatur nomine universalitatis; ipsi autem naturae, ut sic intellectae, nullum potest deberi

[1] *Quodl.* I, q. 9, ad argumentum; p. 15, c. 2.
[2] *Quodl.* I, q. 9; p. 14.

esse reale actualis existentiae : impossibile est enim esse creaturam in actuali existentia sine unitate vel multitudine et ideo universalitas est pure relatio secundum rationem [1]. »

Entre ces deux sortes de relations, Richard imagine une troisième espèce qui n'est pas de pure raison, bien qu'elle se rapproche plus de celle-ci que de la relation réelle : c'est la relation qui se fonde sur une chose en tant que connue, mais qui peut cependant avoir une existence réelle. C'est le cas des créatures avant leur création : elles n'existent pas encore; donc elles ne peuvent fonder une relation réelle : mais elles existeront et elles sont connues comme futures [2].

La distinction réelle suppose donc un fondement réel et actuel. Dans la controverse qui a divisé les scolastiques : « la relation réelle se distingue-t-elle réellement de son fondement », Richard soutient la thèse qui sera celle de Scot.

Si on compare la relation avec son sujet, la relation réelle n'ajoute aucune réalité au fondement lui-même [3]; cependant la relation réelle ne s'identifie pas avec le fondement. Richard argumente d'abord du mystère de la Sainte Trinité; ensuite de l'expérience. L'ordre est une relation réelle; or l'ordre se distingue réellement des choses ordonnées, puisque, les choses restant ce qu'elles sont, l'ordre, établi entre elles, a des effets réels [4].

Quant à la distinction des êtres, Richard admet deux espèces de distinctions : la distinction de raison et la distinction réelle. Il y a selon lui des distinctions de raison qui ont pour cause, d'une part l'éminente perfection de l'objet et d'autre part la faiblesse de notre intelligence [5]; mais je n'ai pas trouvé trace de la fameuse distinction formelle *ex parte rei* que défendra Scot [6].

---

[1] *Quodl.* I, q. 7; p. 11, c. 2.
[2] *Ibid.*
[3] *Quodl.* I, q. 9, ad argumentum; p. 15, c. 2.
[4] *Quodl.* I, q. 9; p. 14-15.
[5] I *Sent.*, d. II, a. 1, q. 3; p. 30-31.
[6] Minges, *Skotistiches*, p. 290-293. Le P. Ephrem Longpré s'efforce de montrer la distinction formelle dans les précurseurs de Scot et dans Bonaventure. Voir *La Philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVI 1924, p. 238-253.

## IV

En théodicée, Richard soutient, avec tous les anciens docteurs scolastiques, que Dieu peut être connu naturellement. Car les créatures sont des effets de la cause première qu'est Dieu, et par conséquent, comme tout effet porte une ressemblance au moins lointaine avec sa cause, toutes les créatures peuvent représenter Dieu de quelque façon. Nous pouvons donc arriver à une certaine connaissance de Dieu, sous l'aspect de cause première; connaissance bien faible, à cause de la sublimité de Dieu et de la faiblesse native de notre intelligence [1].

Aussi bien, toutes les créatures sont-elles des vestiges de Dieu : car nous appelons vestige une certaine similitude lointaine, représentant un objet confusément et faiblement. Or, tout effet porte une certaine empreinte de sa cause et une certaine similitude avec elle et, par conséquent, toute créature garde une certaine ressemblance vague avec Dieu :

« Quia omnis effectus gerit aliquomodo similitudinem suae causae et Deus est causa cuiuslibet creaturae, ita quaelibet creatura aliquam similitudinem Dei gerit debiliter et confuse, maxime propter infinitam sublimitatem Dei super creaturam [2]. »

Cependant, comme notre connaissance descend du plus général au particulier, nous connaissons d'abord Dieu sous le concept analogue et indéterminé d'être, avant de le connaître par les vestiges des créatures. Mais du moment que, précisant notre concept encore vague, nous songeons que Dieu est l'être incréé cause efficiente, exemplaire et finale de toute créature, cette connaissance nous vient par le vestige des créatures [3].

La démonstration de l'existence de Dieu est possible, mais seulement *a posteriori*. Les principaux arguments sont l'existence de la loi morale imprimée dans notre conscience, notre appétit du bonheur, la nécessité d'un premier moteur, l'ordre du

[1] I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 39, c. 2.
[2] I *Sent.*, d. III, a. 3, q. 1; p. 45, c. 2.
[3] I *Sent.*, d. III, a. 3, q. 3; p. 47, c. 1.

monde, la nécessité d'une fin dernière [1]. Par contre, Richard rejette l'argument ontologique de saint Anselme [2], tout comme saint Thomas. On le voit, sur ce point notre docteur s'est écarté de saint Bonaventure [3].

## V

Tout être créé est nécessairement un composé : un composé d'essence et d'existence, de matière et de forme; en Dieu seul il n'y a pas de composition.

La première de ces deux compositions n'est pas une composition réelle, à la façon dont l'entend saint Thomas. Car Richard nie formellement la distinction réelle entre l'essence et l'existence. L'existence n'est pas un accident survenant à l'essence. Il serait absurde de dire que ce qui constitue la substance dans son existence substantielle est un accident. Par conséquent ce ne peut être une réalité absolue survenant à l'essence de la substance : car cet absolu ne peut être qu'accident, substance composée, matière, ou forme, et chaque hypothèse est également absurde.

D'ailleurs cette réalité surajoutée à l'essence, possède l'existence ou par elle-même, ou par autre chose : si vous dites qu'elle l'a par autre chose, cette nouvelle réalité devrait être actuée elle-même par une autre réalité, et ainsi sans fin. Si vous dites que cet absolu que serait l'existence possède l'être par lui-même, il y a donc une créature qui est réellement son existence et on peut donc tout aussi bien concéder qu'il en est ainsi de l'essence créée elle-même. Ce que l'existence ajoute donc à l'essence ne peut être qu'une relation [4]. Richard adopte

---

[1] I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 3; p. 41. — Sur la valeur de l'argument tiré du désir de la béatitude, voir ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XIII, 1925, p. 162-172.

[2] I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 2, ad 1$^{um}$; p. 41 c. 1. — Voir GRABMANN, *Die Geschichte der scholasticken Methode*, t. I, Fribourg, 1909, p. 279.

[3] DE WULF, *Histoire de la Philosophie*, p. 375; UEBERWEG, p. 457; GILSON, *Bonaventure*, p. 119-141.

[4] *Quodl.* I, q. 8; p. 12.

donc la position de Henri de Gand, légèrement complétée [1]. La distinction entre l'essence et l'existence ne peut être une pure distinction de raison; car l'existence ajoute quelque chose à l'essence, à savoir une double relation : d'abord une relation de raison par rapport à elle-même, en tant que l'existence confère à l'essence la dignité d'hypostase; ensuite une relation réelle, par rapport au créateur qui pose l'essence dans l'ordre existentiel :

« Alii dicunt *quibus magis consentio*, quod esse actuale nihil absolutum dicit supra essentiam... sed tantummodo realem relationem ad datorem... [2]. »

« Esse nullam rem absolutam addit super essentiam sed tantum relationem ad seipsam, ut habens rationem suppositi, et respectum ad creatorem qui debetur essentiae creaturae in quantum creatura est [3]. »

## VI

Toute créature sans exception est composée de matière et de forme. Les anges ne sont donc pas des « formes subsistantes » :

« Essentia angeli composita est ex materia et forma, extendendo nomen materiae ad omnem naturam possibilem ex qua et alia natura magis actuali constituitur unum per essentiam [4]. »

Sa preuve principale, tant dans le commentaire que dans sa question, c'est que l'ange se meut :

« Idem respectu eiusdem non est agens et patiens simul... Cum ergo angelus moveat se ipsum... patet quod simul idem angelus est movens et motus respectu eiusdem, quia respectu sui ipsius. Ergo in sua essentia est una res per quam se movet et alia res per quam ipse movetur, et primam rem dicimus formam, secundam dicimus materiam [5]. »

Mais contrairement à saint Bonaventure [6], Richard maintient

[1] Voir l'appendice II, p. 397.
[2] II *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 49, c. 2.
[3] *Quodl.* I, q. 8; p. 14, c. 1.
[4] *Quaest. disp.*, q. 6.
[5] II *Sent.*, d. III, a. 1, q. 2; p. 51-52.
[6] GILSON, *Bonaventure*, p. 239.

que la matière n'est pas homogène dans les corps matériels et dans les êtres spirituels : et même, à proprement parler, le concept de matière n'est pas univoque. Car l'extension dans les corps matériels dépend principalement de la matière : or les êtres spirituels sont inétendus. De plus, la puissance passive se différencie d'après son acte; comme la matière angélique est déterminée par une forme spirituelle, forme qui répugne à la corporéité, et d'autre part que la matière corporelle est destinée à être informée par une forme corporelle et est inapte à être informée par une forme spirituelle, il est manifeste qu'il n'y a aucune homogénéité [1].

Il faut en dire autant des corps incorruptibles. La matière qui compose les corps sidéraux n'est pas homogène avec celle qui compose les corps corruptibles : et ici encore le concept de matière est un concept analogue [2].

Quant à la nature de la matière elle-même, tout en suivant le Docteur Séraphique, Richard a son idée propre, laquelle prépare de loin la théorie scotiste de la *materia primo prima*. Le mot matière déclare Richard peut s'entendre dans un double sens : d'abord, dans le sens généralement admis, il désigne cet élément passif du composé actué par la forme correspondante; ensuite, dans le sens d'une pure possibilité subjective capable de se transformer en une actualité : il signifie le *principium pure possibile* dont nous devrons préciser la notion :

« Materia dupliciter potest accipi : *vel pro re pure possibili* transmutabili in actualitatem generabilem et corruptibilem, vel pro materia recipiente ipsam formam, quae est altera pars compositi [3]. »

La matière qui entre en composition avec la forme n'est pas pure puissance, contrairement à ce que pensent les thomistes; elle possède une actualité propre, mais d'un degré inférieur; et par conséquent, bien que naturellement elle ne puisse subsister sans une forme, cependant Dieu pourrait la réaliser et

[1] *Quaest. disp.*, q. 6. — II *Sent.*, d. III, a. 2, q. 1; p. 49.
[2] II *Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 4; p. 159, c. 1.
[3] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 4; p. 146, c. 2.

lui donner miraculeusement d'exister seule. Ce sera la thèse que soutiendra Scot [1].

« Non est res pure possibilis simpliciter, quamvis sit pure possibilis respectu formarum quae recipiuntur in ea... Tenet tamen in entibus infimum actualitatis gradum [2]. »

« Secundo modo accipiendo materiam, Deus potest facere materiam sine omni forma; quamvis enim naturale esse materiae sit esse sub forma, tamen Deus supernaturaliter potest ipsam privari ab illo esse et dare sibi esse per se [3]. »

Ceci est gros de conséquences, comme l'a bien montré le R. P. Maréchal [4]. Aussi vaut-il la peine d'insister un peu. Richard admet donc une double actualité dans le composé : l'actualité de la forme et une actualité indépendante de celle-ci, actualité infime et indéterminée et capable de recevoir toutes les déterminations ultérieures. Cette thèse fondamentale appelle nécessairement la théorie de la multiplicité des formes au sein du composé.

« Sic utuntur nomine materiae, illi qui actualitatem distinguunt in actualitatem quae est forma et in actualitatem quae non est forma, quia illam actualitatem quae non est forma, dicunt ultimum actualitatis gradum et indeterminatum, qui omnem actualitatem generabilem et corruptibilem natus est in se recipere et per eam diversimode terminari; et illam infimam actualitatem vocant materiam [5]. »

Mais outre la matière dont nous venons de parler, Richard pose encore un *principium pure possibile* qui joue un grand rôle dans sa philosophie. Nous l'avons déjà entendu, lorsqu'il distingue deux sens au mot matière. Il en parle à plusieurs reprises, d'abord dans ses *Quaestiones disputatae* [6], ensuite fréquemment dans son *Commentaire* et il lui a même consacré toute une question dans un de ses *Quodlibets* « *Utrum Deus posset facere aliquam creaturam inferiorem prima materia gene-*

---

[1] Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923, p. 44, t. XXXVI, 1924, p. 345.

[2] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 1; p. 143, c. 2.

[3] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 4; p. 146, c. 2.

[4] Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, Louvain, t. I, p. 84-97.

[5] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 3; p. 146, c. 1.

[6] *Quaest. disp.*, q. 17.

*rabilium* [1]. » Dans le premier article du *Quodlibet* comme dans sa *Question disputée*, il commence par distinguer les deux sens du mot matière :

« Secundum quod dicit commune manens in generato et corrupto usque ad quod resolvit natura cum ex uno generatur aliud generatione proprie dicta : ...*primarium fundamentum transmutationis naturalis*... Alio modo accipitur prima materia generabilium et corruptibilium pro *quodam principio pure possibile*, quod nullam penitus importat actualitatem, dicens rem mediam inter quamcumque actualitatem et nihil. *Quod quidem principium pure possibile transmutatur in ipsam formam.* »

Ce *principium pure possibile* ne peut pas exister séparément, puisqu'il ne comporte aucune actualité [2]. Cependant ce *principium pure possibile* n'est pas le néant, bien qu'il ne puisse se concevoir que par négation ou par comparaison avec une forme, et qu'il n'ait aucune activité; car ce qui peut être transformé en autre chose n'est pas pur non-être :

« Cognoscitur per privationem vel comparationem ad formam et argumentationem, nec potest rem transmutare, nec potest esse per se per quamcumque potentiam, quia ipsam esse per se includeret contradictionem. Nec tamen nominat nihil, quia nihil transmutari non potest in aliquid, quamvis possit aliquid fieri ex nihilo [3]. »

Il existe donc, mais grâce à l'existence du composé; il est concréé par Dieu avec la matière :

« Est per actualitatem alienam, quia est annexum rei habenti actualitatem [4]. — Res pure possibilis transmutabilis in formam, concreata est materiae secundum quod accipitur pro natura receptiva formae quae remanet altera pars compositi [5]. — Non potest esse, nisi per actualitatem alienam, concreatum fundamento naturalis transmutationis, transmutabile in ipsam formam educibilem de potentia materiae, per actionem agentis naturalis [6]. »

Enfin, ce principe n'est ni une forme substantielle, ni une forme accidentelle [7], ni une partie composante du composé réel,

[1] *Quodl.* II, q. 5; p. 40.
[2] *Ibid.*, p. 41, c. 1, et II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 3; p. 145, c. 2.
[3] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 1; p. 143, c. 2.
[4] *Quodl.* II, q. 5; p. 41, c. 2.
[5] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 4; p. 147, c. 1.
[6] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 10 ad 4$^{um}$; p. 103, c. 2.
[7] *Ibid.*

comme est la matière première, entendue au sens ordinaire du mot, et au-dessous de ce *principium pure possibile*, on ne peut concevoir rien de plus infime dans l'ordre même des possibles :

« Probatum est quod in rebus est dare aliquod ens pure possibile quod nullam importat actualitatem propriam; est etiam dare in rebus formam infimam educibilem per naturam, de potentia materiae; est ergo dare in rebus ens pure potentiale transmutabile in formam infimam quae educi possit per naturam de potentia materiae. Sed tali enti nullum potest esse inferius ens : quare illa possibilitas quae est transmutabilis in infimam formam est infimissima possibilitas [1]. »

Enfin si on compare ce *principium pure possibile* avec la matière première des composés, il en diffère réellement, mais s'identifie avec ce qu'on appelle la « puissance de la matière » :

« Potentia materiae dupliciter accipi potest : uno modo pro eo quo materia potest recipere formam et sic realiter idem est quod ipsa materia, sola ratione differens ab ea : materia enim per seipsam potest recipere formam vel dispositionem ad formam. Alio modo pro eo quo de ipsa educi potest forma educibilis de potentia materiae : et sic non est realiter idem quod ipsa materia; sed est quoddam principium purum possibile transmutabile in formam educibilem de potentia materiae per actionem naturalis agentis [2]. »

On serait tenté de croire que Richard a voulu par sa théorie se rapprocher de la notion de matière première, pure puissance, au sens d'Aristote, tout en gardant la position de Bonaventure :

« Et de materia sic accepta potest exponi quod dicit Commentator super VIII metaphys. quod subiectum in transmutatione quae est substantiae, est in potentia, et esse suum quasi est medium inter esse actu et non esse [3]. »

Il est manifeste cependant que la pensée de Middleton est différente. Il conçoit son *principium pure possibile*, non pas comme le substratum nécessaire de toute transformation, car ce rôle revient à la matière première, dans le sens ordinaire du mot, mais comme le réceptacle contenant en puissance les

[1] *Quodl.* II, q. 5; p. 41, c. 1.
[2] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 10; p. 163, c. 1.
[3] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 1; p. 143, c. 2.

formes qui peuvent actuer la matière. Il déclare formellement qu'il pose ce *principium* comme postulat nécessaire de la transformation :

« Quia aliter... aut essentia compositi non generatur, aut oporteret formam creari in cuiuscumque compositi generatione [1]. »

« Est quoddam principium purum possibile in materia, quod non est idem re cum ipsa natura, transmissibile in ipsam formam per actionem agentis naturalis, ita quod forma generanda dicitur esse in materia in esse pure possibili, ratione illius principii possibilis quod est transmissibile in ipsam... Illud enim principium pure possibile non dicitur quid diversum a forma in quam transmutatur, sicut una forma ab alia; nec sicut materia proprie dicta ab ipsa forma; nec tamen potest dici, idem in actu, quia purum possibile cum nulla re habet identitatem actualem [2]. »

C'est en effet pour expliquer le mystère de l'apparition de formes nouvelles sous l'action d'un agent créé, que Richard inventa sa théorie. Ce qui le prouve déjà, c'est que précisément ce fut l'examen de l'action angélique sur le monde matériel, qui amena notre docteur à poser pour la première fois son principe [3]. Problème important autant que difficile que celui de l'*eductio formae e potentia materiae*, car il pose le problème de la génération, en même temps que celui de l'efficacité des causes secondes; il paraît même insoluble, à première vue. Nier qu'une forme nouvelle soit produite, c'est nier le concept même de génération. Mais s'il se produit vraiment une forme nouvelle, d'où vient-elle ? Dire qu'elle est produite immédiatement par la cause première, c'est ou bien admettre l'occasionnalisme, ou du moins réduire le rôle de l'agent créé à disposer la matière en vue de la réception de la forme, et par conséquent dénier aux causes secondes toute efficacité dans la production de la forme. Mais ici il faut éviter un autre excès. Si l'on suppose que la forme nouvelle n'est pas donnée dans la matière, l'action de l'agent qui l'introduit dans cette matière équivaudra à une création. Si au contraire cette forme est précontenue dans la

[1] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 10; p. 163, c. 1.
[2] *Quodl.* II, q. 5; p. 40, c. 2.
[3] *Quaest. disp.*, q. 37.

matière, l'agent qui semble produire quelque chose, en fait ne produit rien, lorsqu'il semble la tirer de la matière. De toutes parts on semble se heurter à des difficultés.

Saint Bonaventure, à la suite de saint Augustin, chercha à résoudre la difficulté par sa théorie des raisons séminales; saint Thomas, par l'*eductio e potentia materiae*. Dans cette explication, les formes ne sont nullement précontenues dans la matière, ni formées, ni semi-formées, elles n'y existent pas même virtuellement. Le rôle de la matière est un rôle purement passif : il consiste à recevoir les formes et à être leur *substratum*, et ainsi à concourir à l'existence du composé. Les formes sont dans la puissance de la matière uniquement en ce sens que la matière peut les recevoir, et s'il s'agit de puissance prochaine, qu'elle est disposée et apte à recevoir telle ou telle forme déterminée à l'exclusion d'autres. Par conséquent, bien que cette réceptivité et cette disposition prochaine soient une condition nécessaire à l'apparition de telle ou telle forme, cependant toute l'efficacité de cette opération se concentre dans la forme même de l'agent [1].

Saint Bonaventure trouvait qu'une telle explication accordait trop à l'agent créé [2]. Richard, sans admettre que les formes préexistent déjà dans la matière, d'une façon déterminée quoique latente ou enveloppée, croit cependant qu'il faut postuler l'existence, dans la matière, d'un principe passif concréé avec la matière, qui sous l'action de l'agent se transforme réellement en la forme qui doit être engendrée. Écoutons notre docteur.

Quelques-uns, dit-il, prétendent que dans la matière il n'y a rien dont se fasse la forme qui est engendrée, parce qu'à proprement parler ce n'est pas la forme qui est engendrée, mais le composé. Mais cette réponse est insuffisante. Car, toute génération est une évolution de l'imparfait au parfait. Or, logiquement les parties essentielles sont produites avant le tout, car les principes sont, par nature, avant le composé qu'ils constituent. Donc, comme la forme est la partie principale du

[1] S. Thomas, II *Sent.*, d. XVIII, q. 1, a. 2.
[2] Gilson, *Bonaventure*, p. 281-288.

composé, la production de la forme précède logiquement la production du composé. Par conséquent, le composé est engendré parce que la forme est produite dans la matière et dès lors, il faut de toute nécessité postuler que dans le fondement même de la transmutation, c'est-à-dire dans la matière, existe quelque chose dont se fasse la forme, *de quo forma fiat*. Et reprenant un argument de saint Bonaventure il ajoute : étant donné qu'une forme ne peut pas engendrer une forme contraire, pour expliquer une transformation substantielle, il n'y a que quatre explications possibles : ou bien la matière reçoit la forme du dehors ; mais alors d'où vient celle-ci ? Si elle ne sort de rien préexistant, elle est faite *ex nihilo*, c'est à dire créée. Ou bien on dira que la matière elle-même se change en la forme nouvelle : mais, si vous l'entendez en ce sens qu'elle se change entièrement en cette forme, la matière ne peut rester partie composante du composé nouveau, ce qui est contraire à l'hypothèse. Croire enfin que la matière se transforme dans le composé, c'est une absurdité. Car, comme le composé est fait de matière et de forme, la matière devrait se transformer à la fois en matière et forme : or, il est absurde de dire que la matière se transforme en elle-même. Il ne reste donc plus que la quatrième hypothèse qui est la vraie, à savoir que quelque chose de la matière devient la forme nouvelle.

D'autres soutiennent que c'est la forme elle-même qui se mue en la forme engendrée, selon l'un des degrés de son essence. Explication qui ne satisfait pas aux données du problème. Dans la génération, ce degré se retrouve dans la forme engendrée : or, un même degré ne peut à la fois se changer en un autre et rester lui-même.

D'après d'autres enfin, Dieu a « concréé » dans la matière toute l'essence des formes futures, mais elles n'y possèdent qu'une actualité réduite et incomplète. Mais cette théorie ne satisfait pas davantage, car elle revient à la théorie de la *latitatio formarum* rejetée par les meilleurs philosophes.

Par conséquent il faut dire que dans la matière existe un principe purement possible, qui par la nature peut se transformer dans la forme nouvelle ; en vertu de ce principe, l'essence

de cette forme se trouve tout entière dans la matière, mais à l'état de pur possible. Ce principe n'est donc pas une simple possibilité logique, c'est à dire l'absence de contradiction, c'est une *possibilité positive*, concréée avec la matière :

« Videtur ergo mihi dicendum, quod in materia... est aliquid purum possibile, quod per naturam est transmutabile in formam generabilem et corruptibilem, *ratione cuius essentia talis formae tota est in materia, sub esse incompleto*, vocando esse incompletum non esse actuale imperfectum sed *esse purum possibile*... Principium purum possibile est *ipsa possibilitas positiva* quae est de ratione materiae tanquam pars eius intimior... Per principium purum possibile intelligamus passivam potentiam materiae, non illam qua materia potest ipsam recipere formam... sed per quam materia ita se habet ad formam, quod de se ipsa est educibilis per naturam [1]. » — « Restat ergo quod illud quod transmutatur in illud quod generatur, non transmutetur in ipsum nisi per hoc quod transmutatur in eius formam. Et quia transmutari in formam et recipere formam rebus conveniunt ratione alicuius possibilitatis quae principaliter est conditio materiae [2]. »

C'est par le même *principium purum possibile*, et on comprend maintenant pourquoi, que Richard explique les *rationes seminales* de saint Augustin.

On peut, dit-il, comprendre les raisons séminales de deux façons. Dans le sens propre, la raison séminale n'est pas autre chose qu'une force active qui se trouve dans la semence, en vertu de laquelle la matière de la semence se transforme naturellement et par elle-même en la forme de l'espèce à laquelle elle appartient. Dans son sens plus général, ce mot peut s'appliquer soit à la force qui vient d'être décrite, soit au principe purement possible :

« Communiter, sic potest dici non tantum de vi praedicta sed etiam de principio pure possibili transmutabili in formam educibilem per naturam de potentia naturae et sic in materia unius elementi est ratio seminalis ad formam alterius elementi, et in elementis ad ea quae naturaliter generantur ex elementis [3]. »

Remarquons enfin que notre docteur nie formellement que

[1] II *Sent.*, d. XV, a. 2, q. 1; p. 199.
[2] II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 1; p. 143.
[3] II *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 2; p. 235, c. 2.

Dieu ait déposé dans les éléments, au moment de la création, comme la semence des choses futures, entendue d'une puissance active :

« In materia unius elementi non est potentia activa sibi naturaliter coaptata ad formam alterius elementi [1]. »

Les formes futures ne sont dans les éléments que potentiellement selon le principe de pure puissance, et c'est dans ce sens qu'il explique saint Augustin [2].

Il est donc manifeste que la théorie de Richard s'éloigne complètement de celle de saint Bonaventure [3] et de la plupart des anciens Franciscains [4].

## VII

La pluralité des formes est une autre thèse que Richard de Middleton hérita du Docteur Séraphique. Contre les thomistes, mais sans prendre parti pour la théorie de Henri de Gand, il défendit avec vigueur la pluralité des formes dans l'homme [5]. Mais il ne se prononce pas formellement sur la pluralité des formes dans les composés organiques inférieurs, bien qu'il semble assez favorable à cette thèse :

« Videmus plantam, quandoque in una sui parte mori et vivere in alia, et tamen partes remanere continuas, quod non esset verum, nisi aliqua substantialis forma remaneret communis utrique. Ergo, *vel* in planta sunt plures formae, *vel* sua forma recipit magis et minus [6]. »

« Arguebatur :... in bruto non est nisi una forma.... Dico quod ista propositio est dubia : utrum in bruto sit una forma tantum. Ex dubiis autem arguendum non est. Et praeterea si concedat aliquis quod in bruto non est nisi una forma substantialis tantum, propter hoc non

---

[1] II *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 3 ; p. 178, c. 2.

[2] *Ibid.*, ad 1[um].

[3] Bonaventura, II *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 2, avec le commentaire des éditeurs, t. II, p. 443. — Gilson, *Bonaventure*, p. 281-301.

[4] Voir l'appendice VI, p. 447. — Scot repousse aussi les raisons séminales. (Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t, XXXV, 1923, p. 47-48).

[5] Voir l'appendice I, p. 389.

[6] II *Sent.*, d. XVII, a. 1. q. 5; p. 219, c. 2.

oportet quod concedatur in homine, quia ad constitutionem hominis concurrit et agens per generationem et agens per creationem [1]. »

De même il ne se prononce pas explicitement sur la composition des êtres inorganiques (les mixtes) :

« Ad istam quaestionem dicunt quidam quod in corporibus animalium *sunt formae substantiales elementorum secundum suas essentias incompletas* et haec opinio multas auctoritates habet pro se... Alii dicunt quod *formae elementares secundum suas essentias nullo modo sunt in mixto.* »

et il laisse au lecteur le choix [2].

Au contraire, et ici il s'éloigne de saint Bonaventure, il soutient qu'il n'y a qu'une seule forme dans les éléments : « *Respondeo quod in quolibet elemento est tantum una substantialis forma* », et la raison qu'il apporte est non pas l'unité substantielle de l'élément, cette raison il la rejette positivement comme non recevable, mais que cette multiplicité est inutile :

« Ad ponendum in uno elemento plures formas non compellit fides, quod satis planum est, nec naturalis eius operatio, quia ad suas actiones naturales sufficit una forma, nec sua passio... Frustra ergo in uno elemento essent plures formae. Cum ergo natura nihil facit frustra... [3] »

La pluralité des formes ne nuit pas à l'unité substantielle de l'homme. Car la forme ou les formes inférieures avec la matière constituent un composé incomplet qui demande pour exister d'une façon stable une forme complétive : c'est de ce complément ultime que les formes inférieures elles-mêmes reçoivent leur stabilité. Richard s'explique très clairement dans sa *Quaestio disputata* 39e, où il examine le rapport de la forme ou des formes inférieures 1) avec la matière — 2) avec la nature — 3) avec l'acte d'être — 4) avec l'âme et avec le composé.

Par rapport à la matière première, la forme inférieure a une double relation : elle est tirée de la puissance de la matière et, avec elle, elle constitue un composé incomplet, c'est à dire : d'une part elle donne à la matière une première perfection,

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 39, ad 45um.
[2] II *Sent.*, d. XV, a. 1, q. 1 ; p. 195, c. 1.
[3] II *Sent.*, d. XIV, a. 2. q. 1 ; p. 175.

mais en même temps elle la dispose à recevoir des perfections ultérieures :

« Ita se habet ad essentiam materiae primae, quod educitur de potentia illius et quod ex ipsa et materia constituitur unum compositum incompletum [1]».

Richard se défend vigoureusement de confondre les formes qui constituent réellement le composé physique avec le genre et l'espèce qui en composent la définition [2]. Les parties métaphysiques d'une définition, telles le genre et l'espèce, ne sont pas des parties réelles; elles n'ont de réalité distincte que dans l'esprit :

« Illae partes definitionis de quibus loquitur philosophus, non sunt partes secundum rem, sed partes secundum rationem. Idem enim indicatur per genus et speciem et differentiam, sed per genus sub modo indeterminato, per speciem sub modo determinato, per differentiam sub modo determinato [3]. »

Comment donc concevoir les principes réels du composé humain? Et en particulier quel est le rôle de la forme ou des formes inférieures, — car Richard ne tranche pas la question si la forme inférieure elle-même est simple ou composée, — et quels sont leurs rapports avec les autres parties du composé?

La forme ou les formes inférieures sont extraites de la puissance de la matière et forment avec celle-ci un composé vraiment un, mais *incomplet*, qui est lui-même, dans son unité, la matière prochaine de la forme supérieure qu'elle appelle, et l'ultime disposition à sa réception. Incomplet, il exige un complément et, par le fait même, il n'a pas un être fixe et entièrement déterminé, mais plutôt un être fluant, « *fluxibile et indeterminatum secundum quid* ». C'est la réalité de la forme complétive qui fixe définitivement, détermine complètement et termine le composé; elle lui donne la stabilité comme l'achèvement qui est propre à chaque espèce : sans cette forme complétive « *materia non potest consistere in esse stabili et quieto* ». Le

[1] *Quaest. disp.*, q. 39.
[2] *Ibid.*, ad 2$^{um}$ et 3$^{um}$.
[3] II *Sent.*, d. XIV, a. 2, q. 1, ad 1$^{um}$; p. 175, c. 2.

premier composé imparfait est donc dans un équilibre instable : il tend ou vers sa pleine réalisation ou vers sa dissolution, et ne pourrait donc, sans miracle, d'ailleurs nullement impossible à la toute-puissance divine, subsister dans cet état. Aussi bien, le mouvement de la nature et son évolution ne s'arrêtent-ils pas de transformer la matière jusqu'à l'ultime moment où l'âme est infusée par Dieu :

« Quousque habeatur ista forma cum illis dispositionibus quae requiruntur in materia ad receptionem intellectivae [1]. »

Et d'autre part, dès que l'âme intellectuelle est séparée du corps, l'évolution de la nature reprend immédiatement et va à la décomposition totale du premier composé, en vue de la génération d'un composé nouveau :

« Non cessat natura resolvi usque ad essentiam ipsius materiae ad hoc ut introducatur alia forma specifica [2]. »

Le grand souci de notre docteur est de sauvegarder l'unité substantielle de l'homme. Non seulement il affirme que de sa théorie il ne suit pas qu'il y ait dans l'homme trois âmes, une âme végétative, une âme sensitive et une âme intellectuelle ; mais, répondant à un argument tiré d'Aristote, il dit :

« Concludit enim quod vegetativa, sensitiva et intellectiva in homine [non] sunt tres formae sed una forma per quam est in homine esse vegetativum, sensitivum et intellectivum. Et ego non nego hoc, quia concedo hoc esse verum [3]. »

Mais il s'efforce de montrer métaphysiquement que le composé humain est vraiment un. De même que la distinction de matière et de forme n'empêche pas l'unité, de même ce premier composé de matière et d'une forme inférieure étant incomplet, et constituant ainsi la matière prochaine relativement à la forme supérieure, n'est pas un obstacle à l'unité du composé définitif :

« Sicut non obstante incompleta et indeterminata actualitate materiae

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 39.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, ad 8$^{um}$, ad 18$^{um}$, ad 20$^{um}$, ad 23$^{um}$.

primae, ex ipsa et forma elementari constituitur unum per essentiam, ita dico quod, non obstante incompleta et indeterminata actualitate materiae proximae et propriae ad recipiendum intellectivam, ex ipsa intellectiva constituitur unum per essentiam [1]. »

Comme on le voit, cette réponse est dépendante du concept d'une matière première, jouissant déjà par elle-même d'une certaine actualité. Précisant encore sa pensée, et toujours pour établir mieux l'unité substantielle, il affirme que c'est la forme complétive qui donne au composé non seulement son être définitif, mais encore sa substantialité : si bien que le premier composé incomplet, tout comme la matière première elle-même, n'est substance que par réduction; au composé ultime seul convient pleinement la notion de substance :

« Nec compositum ex materia et forma illa incompleta habet plene rationem substantiae, in quantum substantia est, nec corporis, in quantum corpus est sed tantummodo incomplete et per quamdam reductionem, quamvis non ita incomplete conveniat sibi ratio substantiae, unde substantia est, sicut materiae primae, nec ita a remotis reducitur ad praedicamentum substantiae. Unde per animam intellectivam non tantum constituitur homo sub ratione, qua homo est, sed etiam sub ratione qua completa est substantia et sub ratione qua completum corpus et sic de aliis [2]. »

Richard ne conçoit donc pas la forme à la façon thomiste. La forme, pour lui, a évidemment pour fonction de conférer une perfection, mais aussi, sauf la dernière, de préparer la matière à recevoir une perfection ultérieure. Sa conception est plus dynamique que statique : il considère le mouvement de l'être vers son achèvement qui le couronne. Mais la différence entre lui et saint Thomas est plus profonde encore : elle tient à la méthode et aux premiers principes. Saint Thomas prétend déterminer *a priori* les conditions métaphysiques de l'être contingent et de l'être corporel. Richard part plutôt de l'expérience et du donné sensible. Aussi ne conçoit-il pas l'unité de l'être existant, d'une façon aussi rigoureuse que le saint docteur : son unité, quoiqu'il en dise, n'est qu'un emboîtement d'êtres

[1] II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 5; p. 221, c. 1.
[2] *Ibid.*

déjà existants, une sorte de pyramide : du moment qu'il avait accordé une actualité propre à la matière première, l'unité foncière du composé substantiel était relâchée : et la conception aristotélicienne de deux principes réels et réellement distincts, incapables d'exister séparément et n'existant que par et dans le composé qu'ils forment, comme la conception de la causalité réciproque du couple acte et puissance, lui restait étrangère.

Il est certain cependant que c'est encore Richard qui a présenté la meilleure théorie de la pluralité des formes.

Il faut signaler enfin une autre proposition qui, sur ce domaine, oppose Richard à Aristote: pour lui, les formes sont susceptibles de plus et de moins [1]. Ce qu'il avait démontré dans cette question, en partant des notions de forme et de matière, telles qu'il les entendait, il le reprend dans son *Commentaire*, avec les mêmes autorités :

« Formae substantiales elementorum et quaedam aliae formae substantiales recipiunt magis et minus, imo, ut proprius loquar, contingit materiam formas elementares et aliquas alias formas substantiales participare secundum magis et minus per hoc quod contingit materiam plus vel minus habere de essentia illius formae [2]. »

Et par conséquent il nie le principe thomiste : « *Esse cuiuslibet substantiae consistere in indivisibili* [3]. »

## VIII

Le principe d'individuation n'a pas été longuement traité par notre docteur. C'est à propos de l'ange qu'il fut amené à considérer le problème dans ses *Quaestiones disputatae*. La théorie présentée dans son *Commentaire* ne diffère pas de celle qu'on trouve dans sa première œuvre, mais dans celle-ci le côté philosophique est plus développé.

On sait que Middleton admettait la composition hylémorphique dans l'ange et la multiplication des individus dans la

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 41.
[2] II *Sent.*, d. XIV, a. 2, q. 2; p. 376.
[3] II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 5; p. 219, c. 2.

même espèce angélique, tout comme saint Bonaventure : doctrine d'ailleurs imposée [1] par la condamnation de 1277. Dès lors en quoi consiste cette individuation ?

Quelques-uns prétendaient, et sans doute il a en vue saint Thomas, que chaque ange diffère des autres par une différence essentielle : car, de même que la différence spécifique détermine le genre, de même ce qui reste d'intermination dans l'espèce doit être déterminé par une différence essentielle ajoutée à l'espèce. Et d'ailleurs, si le singulier n'ajoutait aucune différence essentielle à l'espèce, deux individus, tels Pierre et Jean, ne différeraient pas essentiellement. Mais cela n'est pas admissible : bien que Pierre et Paul diffèrent essentiellement, comme il sera dit plus loin, cependant on ne peut affirmer que cette différence essentielle soit constituée par une note essentielle surajoutée à l'essence : car l'unité individuelle ne suppose nullement une note positive surajoutée à l'essence, mais l'unité individuelle ajoute seulement que l'essence ne peut être divisée entre plusieurs, sans détriment de son intégrité : « *Tantum negationem divisibilitatis salva integritate essentiae* [2]. »

D'autres ont prétendu que la substance créée est individualisée par quelque chose de surajouté à l'essence, donc par les accidents, et que d'ailleurs toute unité créée est un accident. Mais cette opinion n'est pas raisonnable et a été réfutée par Averroès.

La substance angélique est numériquement une et formellement, non par une réalité surajoutée à son essence, mais par son essence même en tant que celle-ci ne peut être divisée sans détriment de sa propre intégrité. Indivisibilité ne dit pas quelque chose de positif, et par conséquent l'unité numérique dans l'ange et l'essence ne diffèrent pas réellement, mais seulement selon la raison. Telle est formellement la doctrine d'Averroès [3] :

« Substantia angeli est una numero formaliter, *non per aliquid reale superadditum essentiae suae, sed per essentiam suam sub ratione indivi-*

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 8.
[2] *Quaest. disp.*, q. 8. — II *Sent.*, d. III, a. 3, q. 2; p. 57.
[3] *Quaest. disp.*, q. 8.

*sibilis, integritate sua salva.* Hoc dico propter unitatem speciei : natura humana, ut intellecta praeter unitatem et multitudinem, intelligitur non ut multiplicata, tamen ut multiplicabilis, salva integritate sua;... Indivisibilitas autem non dicit aliquam rem positivam et sic unitas numeralis ipsius Angeli et sua essentia non differunt, nisi ratione eo quod unitas super essentiam non addit nisi indivisibilitatem praedictam [1]. »

Cette indivisibilité est le fondement même de la distinction des substances singulières. C'est parce que deux substances sont indivisibles qu'elles se distinguent l'une de l'autre :

« Dicendum quod... per illud per quod singulare significatum est in se substantialiter indistinctum est ab alio substantialiter distinctum. Per suam autem unitatem individualem est in se substantialiter indistinctum. Unde et per eam est ab alio substantialiter distinctum. Unitas autem individualis non addit super naturam speciei essentialem differentiam, sed tantum negationem divisibilitatis, salva integritate sua. Unde natura humana sub ratione qua indivisibilis salva integritate sua, est humanae naturae quodam singulare determinatum seu significatum [2]. »

Voilà pourquoi il ne répugne pas qu'il y ait plusieurs anges dans une même espèce. Bien que ces anges soient semblables entre eux en tant que leur nature ne diffère pas par un degré d'être plus grand ou moindre, c'est-à-dire en tant qu'ils ont les mêmes notes spécifiques, cependant ils se distinguent les uns des autres, puisque l'unité numérique est constituée formellement par l'essence même en tant qu'indivisible. Mais ce qui est numériquement un est, par le fait même, distinct de tout le reste [3].

Richard ne rejette pas absolument l'opinion d'après laquelle la cause de l'individuation serait l'acte même d'existence. C'est qu'au fond, étant donné qu'il n'admet pas la distinction réelle entre l'essence et l'existence, cette seconde opinion ne diffère pas trop de la première, qui a ses préférences dans le second livre des *Sentences*; car dans le premier il déclare ces deux

---

[1] II *Sent.*, d. III, a. 4, q. 1 ; p. 58, c. 2.
[2] II *Sent.*, d. III, a. 3, q. 2, ad. 3$^{um}$ ; p. 57, c. 2.
[3] *Quaest. disp.*, q. 8.

opinions probables, sans distinction. Voici comment il expose cette seconde opinion :

« Unitas enim humanae speciei est ipsa species humana sub ratione qua indivisa in plures species; unitas vero numeralis... ponit super essentiam rationem individuationis suae quae individuatio super essentiam numero unam ponit aliquid ab ea differens... quia ponit actualem existentiam. Eo enim ipso quo res actu existit, una numero est... Unde si actualis existentia nihil addit reale absolutum super essentiam substantiae creatae, ut multi dicunt, tunc illud positivum quod addit praedicta unitas... non dicitur ab ea secundum rem sed secundum rationem vel intentionem. Quia tamen ens in actuali existentia dicit compositionem ex essentia et actuali existentia, ideo unum super tale ens nihil addit positivum sed tantum negationem divisionis [1]... »

« Alii dicunt quod unitas individualis inest essentiae mediante eius esse et quod ultra essentiam addit relationem ad datorem ipsius esse et negationem supradictae divisibilitatis [2]. »

Comme on peut le voir par les passages cités, la théorie posée par Richard est absolument universelle: non seulement les anges ont leur individuation propre par le fait de l'incommunicabilité de leur essence, mais l'homme, et en général tout être même corporel. Se posant l'objection : l'individuation provient de la matière, Richard le nie absolument; le singulier est singulier par sa propre essence en tant que celle-ci est indivisible, et si Dieu réalisait une forme sans matière, cette forme serait singulière [3]. Et ailleurs il déclare, ou du moins ne désapprouve pas la déclaration suivante, entièrement conforme à sa doctrine générale : s'il est vrai que les dimensions mathématiques ne se distinguent les unes des autres que par leur situation, les dimensions naturelles, c'est-à-dire réalisées dans un corps, ne se distinguent pas seulement par leur situation, mais encore par la distinction des corps dont elles sont les dimensions. Or les corps se distinguent par leurs essences et principalement par leurs formes [4]. On le voit, la théorie de Richard est fidèle à celle

[1] I *Sent.*, d. XXIV, a. I, q. 2; p. 218, c. 1.
[2] II *Sent.*, d. III, a. 4, q. 1, ad 4$^{um}$; p. 59, c. 1.
[3] II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 4, ad 5$^{um}$; p. 313, c. 1.
[4] IV *Sent.*, d. XLIX, a. 4, q. 5; p. 681, c. 1.

de saint Bonaventure, au moins dans ses grandes lignes, et elle ne prépare pas la théorie de l'heccéité de Duns Scot [1].

Curieuse conclusion de sa façon de concevoir l'individuation : Richard admet que le corps humain est indifférent à recevoir une âme plutôt qu'une autre, au moment de son animation. Mais à la résurrection, l'âme se réunira à son propre corps : la seule raison, outre une raison de convenance, c'est que l'âme s'est affectionnée au corps qu'elle a animé :

« Corpus quod est perfectum hac anima, loco huius animae qua perfectum est, potuisset perfici alia anima *solo numero differente ab ista*, si Deus illam isti corpori infudisset... nulla est ratio quare magis potuisset perfici ab una quam alia [2]. »

---

[1] Le P. Éphrem Longpré croit cependant que la doctrine de Scot ne diffère pas de celle de saint Bonaventure (*La Philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVI, 1924, p. 346-348).

[2] *Quodl.* I, q. 14; p. 20. — IV *Sent*, d. XLIII, a. 1, q. 2; p. 556.

# CHAPITRE V

# PSYCHOLOGIE ET ÉTHIQUE

SOMMAIRE. — I. L'âme : forme complétive du corps ; sa spiritualité. Distinction des facultés. Le primat de la volonté. La liberté. Possibilité pour la volonté de se mouvoir contrairement au jugement de l'intelligence. L'intellect actif et passif. — II. La morale : la fin dernière. Les conditions de la moralité : les actes indifférents. La norme de moralité ; la loi éternelle, naturelle, divine. La syndérèse. La conscience. La morale sociale.

## I

En parlant de la théorie de Richard sur la composition hylémorphique et sur le principe d'individuation, il nous a été nécessaire pour bien comprendre notre docteur, de parler à plusieurs reprises de thèses qui rentrent, comme applications particulières de principes généraux, dans la psychologie. Nous pourrons donc être plus bref dans ce chapitre. La préoccupation dominante de Richard fut d'affirmer l'unité du composé humain ; et on le comprend : la multiplicité des formes semble relâcher l'unité substantielle des êtres et particulièrement de l'homme. Et d'autre part, les thèses de Pierre Jean Olivi qui distinguait trois âmes : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle [1], rendaient cette insistance plus pressante.

Nous trouvons dans ses *Quaestiones disputatae* comme une synthèse de ses idées sur la nature de l'homme.

L'âme rationnelle est la forme du corps et c'est elle qui, en tant que forme principale et complétive, place l'homme dans son espèce. La preuve en est dans nos concepts universels.

---

[1] Voir l'appendice VI, p. 445.

Or, raisonner à partir des concepts universels dépasse les forces de la matière. On ne peut attribuer le raisonnement à une forme incomplète, car raisonner est l'acte supérieur de l'homme: donc le pouvoir de raisonner se fonde sur la forme complétive et dernière : par conséquent raisonner appartient à la forme qui spécifie l'homme; en d'autres termes, la forme dernière qui spécifie l'homme est l'âme raisonnable. Un second argument est tiré de notre appétit du bonheur. La béatitude complète consiste dans la vision de Dieu, et celle-ci n'est possible que pour l'âme raisonnable; donc l'âme raisonnable est une partie essentielle du composé humain. Suivent les différentes autorités[1].

La conclusion est donc :

« Anima intellectiva est humani corporis forma, ita quod est forma principalissima ipsius hominis, hoc est : forma completiva per quam homo reponitur in specie hominis [2]. »

Cette forme spécifique est une forme incorruptible (*Quaest. disp.*, q. 38, a. 2. — II *Sent.*, d. XIX, a. 1, q. 1; p. 143); elle est la fin de la nature inférieure, c'est à dire que matière, éléments, mixtes, forme végétative, forme sensitive sont ordonnés à l'intellection, comme à leur fin naturelle (*Quaest. disp.*, q. 38, a. 3. — II *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 2; p. 238).

Cette forme spécifique possède une faculté qui n'est pas organique, car les facultés organiques s'affaiblissent par l'excellence de leur objet : or, la faculté par laquelle nous saisissons l'universel n'éprouve pas cet affaiblissement, si excellent que soit son objet. Notre appétit de la béatitude en est une nouvelle preuve, car une faculté organique ne peut voir Dieu (*Quaest. disp.*, q. 38, a. 4. — *Quodl.* I, q. 13; p. 19). Et par conséquent la forme spécifique de l'homme ne peut être tirée de la puissance de la matière (*Quaest. disp.*, q. 38, a. 5).

L'âme humaine est donc créée par Dieu : le générateur dispose la matière et la rend apte à la réception de l'âme raisonnable, mais il n'existe en lui ni force matérielle, ni force spirituelle

---

[1] *Quaest. disp.* q. 38, a. 1. — *Quodl.* I, q. 13; p. 19. — II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 3; p. 216.

[2] *Quodl.* I, q. 13; p. 19, c. 1.

qui puisse la produire (*Quodl.* I, q. 12; p. 17-18. — II *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 2; p. 237). L'âme est créée par Dieu au moment même de l'information du corps (II *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 3; p. 238-240).

L'âme de l'homme n'est pas seulement le vestige de Dieu, mais son image (II *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 2; p. 239. — Cfr d. XVI, a. 1, q. 1; p. 208). Image de Dieu, elle ressemble par là à la nature angélique : mais dans l'ange l'image est plus parfaite que dans l'homme; bien plus, l'ange et l'homme sont des images spécifiquement différentes, car l'âme de l'homme est essentiellement la forme d'une matière corporelle, et de plus l'âme de l'homme est proprement une âme raisonnable, car elle arrive à la connaissance par voie de raisonnement, tandis que l'ange est une intelligence intuitive (*Ibid.*, q. 3; p. 210). L'image de Dieu est plus parfaite dans l'homme que dans la femme, bien que ce ne soit que d'une perfection accidentelle (*Ibid.*, q. 4; p. 210). L'homme est image de Dieu par sa triple faculté : mémoire, intelligence, volonté (I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 50).

L'homme étant composé de matière et de forme et de plus de plusieurs parties intégrantes, la question se pose « *Utrum partes hominis sint plures actu?* »

Dans un composé quelconque, les parties, bien qu'existant actuellement, ne font cependant pas plusieurs totalités : « *Partes compositi non faciunt plura tota* », car dans un composé les parties n'existent actuellement qu'en vertu de l'actuation de tout le composé (*Quaest. disp.*, q. 40, a. 1). Dans l'homme les parties intégrantes sont continues. Or les parties d'un tout continu ne sont pas actuellement plusieurs êtres distincts, mais seulement en puissance : en effet, un continu peut être divisé indéfiniment; or il est impossible qu'une infinité de parties existent actuellement. D'ailleurs les parties d'une brute ne constituent pas autant d'animaux, car toutes ces parties sont animées d'une seule forme. Il en va de même des parties intégrantes de l'homme (*Quaest. disp.*, q. 40, a. 2). De même les parties essentielles de l'homme, matière et forme, ne constituent pas plusieurs totalités, car sinon il y aurait dans l'homme deux

suppôts. De plus la définition de l'homme est unique : or d'une pluralité actuelle, quand les individus ne sont pas de même nature, comme c'est le cas pour l'âme et le corps, il n'y a pas une définition (*Quaest. disp.*, q. 40, a. 3. — II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 4; p. 227).

Comme saint Bonaventure, Richard n'admet pas que les facultés de l'âme soient des entités distinctes réellement de la substance : elles ne sont ni des accidents, ni une réalité surajoutée à l'essence; elles désignent seulement des fonctions diverses de l'âme et n'ajoutent donc que des rapports à certains actes et à certains objets. Il n'y a donc qu'une distinction de raison entre les facultés de l'âme et son essence :

« Potentiae animae non sunt accidentia, nec addunt aliquam rem absolutam supra animae essentiam, sed tantum respectus ad actus et objecta... [1]. Potentia super essentiam addit determinatum respectum, propter quod essentia non praedicatur de potentia, sicut nec cursus de currere, quamvis currere non addat nisi relationem [2]. »

Richard soutient naturellement la même doctrine au sujet des anges (*Quaest. disp.*, q. 9).

Une autre thèse chère à l'école franciscaine, et qui a une portée très considérable, non seulement en psychologie, mais en théodicée et intervient dans bon nombre de questions, c'est le primat de la volonté :

« Cum dicis quod intellectus est nobilissima potentia... dico quod voluntas nobilior est potentia [3]... Voluntas simpliciter nobilior est quam intellectus [4]. »

Richard a considéré *ex professo* la question deux fois, et presque dans les mêmes termes : dans son étude sur l'homme (*loc. cit.*) et sur l'ange (*Quaest. disp.*, q. 10). La raison de cette affirmation se fonde sur cette idée bien augustinienne du primat du bien (II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5; p. 298, c. 2). L'acte de la volonté est plus noble que celui de l'intelligence, car l'amour de Dieu est préférable à la simple connaissance :

[1] I *Sent.*, d. IV, p. 1ª, a. 2, q. 1; p. 52.
[2] *Ibid.*, ad 3ᵐ; p. 53.
[3] I *Sent.*, d. I, a. 2, q. 1; p. 22, c. 1.
[4] II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5; p. 298, c. 1.

« Nobilius est Deum diligere quam intelligere, in tantum quod ipsa cognitio, si non adsit dilectio, elongat a Deo [1]. »

Bien plus, l'intelligence est subordonnée à la volonté et son rôle est de l'éclairer :

« Intellectus enim se habet ad voluntatem, sicut serviens qui portat lucernam ante dominum suum, qui nihil facit nisi ostendere viam et persuadere, et dominus imperat sibi et divertit quocumque sibi placuerit. Et sicut consiliarius ad imperatorem, qui ostendit et persuadet quod sit faciendum; imperator autem quandoque imperat secundum quod sibi consultum est, et aliquando contrarium [2]. »

La même doctrine se retrouve chez Gautier de Bruges [3]. Les deux facultés, intelligence et volonté, ne sont pas indépendantes, il y a manifestement action et réaction. Et l'on devine déjà quelles sont les relations qui les unissent. La volonté ne peut passer à son acte d'aimer, sans l'intelligence :

« Voluntas non potest exire in actum suum amandi, nisi mediante actu intellectus [4]. »

Mais le rôle de l'intelligence est uniquement de disposer la volonté et dans ce sens seulement la priorité lui revient : mais la volonté se meut elle-même, et par conséquent dans l'ordre de l'efficience le moteur principal est la volonté elle-même : aussi faut-il conclure que l'acte d'intelligence est subordonné à l'acte de la volonté et que celui-ci est plus proche de la fin.

« In motibus animae intellectus est prior motor quam voluntas; dico quod verum est, loquendo de movente dispositive : intellectus enim per suum actum disponit ad actum voluntatis; non est autem verum de movente principaliter et effective, sic enim, sub Deo movente, movet voluntas se ipsam ...ideo actus voluntatis est ultimior in ratione finis quam actus intellectus : actus enim intellectus ad actum voluntatis ordinatur. Cuius signum est quod non quiescit creatura rationalis in cognoscendo, sed ultra tendit [5]. »

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 10, a. 3. — II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5; p. 299, c. 1.

[2] II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 4; p. 472, c. 2.

[3] Longpré, *Gautier de Bruges et l'Augustinisme franciscain*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, 1924, t. I, p. 200.

[4] I *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 4; p. 120, c. 2.

[5] II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5, ad 4$^{m}$; p. 299, c. 2.

Assurément l'intelligence peut se mouvoir sans le concours de la volonté dans certains de ses actes, mais son acte parfait, le verbe mental, terme de l'intellection, ne peut se produire sans l'influence de la volonté, car ce n'est que sous la motion du vouloir que nous cherchons et que nous trouvons. Aussi, tout bien considéré, le secours de la volonté est-il plus nécessaire à l'intelligence, que l'aide de l'intelligence n'est requise à la volonté :

« Quamvis intellectus possit in aliquem actum sine voluntate et non e converso, non tamen propter hoc sequitur quod sit nobilior voluntate; quia in complementum actus sui, qui consistit in completa formatione verbi, non potest, sine voluntate; quod patet per Augustinum... dicentem quod partum mentis antecedit appetitus quo, id quod nosce volumus, quaerendo et inveniendo, nascitur proles : ipsa notitia. Actus etiam, in quantum potest cum modico adiutorio intellectus, fortissimus est. Ille autem in quem potest intellectus sine adiutorio voluntatis, debilis est et imperfectus ; ita quod, omnibus pensatis, maius est adiutorium quod facit voluntas intellectui ad perfectionem sui actus, quam illud quod facit intellectus voluntati ad sui actus perfectionem [1]. »

La principale noblesse de la volonté consiste dans sa liberté. La liberté est formellement dans la volonté. Assurément la liberté présuppose l'intelligence : car c'est à l'intelligence qu'il revient de proposer le pour et le contre d'une détermination, et dans ce sens le libre arbitre comprend à la fois l'intelligence et la volonté; mais comme c'est la volonté qui se détermine elle-même dans le choix ultime, c'est donc bien la volonté qui est formellement libre.

Le libre arbitre n'est pas un *habitus* surajouté aux facultés, car un habitus incline la faculté à agir dans un sens déterminé, ce qui est contraire à la notion du libre arbitre. Ce n'est pas une faculté différente de la volonté: car elle serait ou supérieure ou inférieure; or, les deux hypothèses sont impossibles : il n'y a rien de supérieur au libre arbitre, et d'autre part la volonté est la faculté suprême. Le libre arbitre ne se confond pas avec

[1] II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5, ad 2^um^; p. 299, c. 2. Sur Scot, voir LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923, p. 29, t. XXXVI, 1924, p. 29-62.

l'intelligence, car celle-ci peut être forcée par l'évidence. D'autre part, tous les actes de la volonté ne sont pas libres : car il est nécessaire qu'il y ait une véritable élection. Or celle-ci exige la délibération ou du moins que l'homme ait eu le loisir de délibérer. En effet, un acte volontaire n'est pas moralement imputable avant que l'homme ait délibéré ou du moins ait eu la possibilité et l'obligation de le faire; cette condition suffit, car supposé que l'intelligence appréhende un objet et ait le temps suffisant pour le considérer, la volonté peut déterminer ou non l'intelligence à proposer un choix raisonnable et dès lors, si la volonté se détermine avant cette délibération, qu'elle aurait pu produire, son acte lui est justement imputable. Il faut donc conclure que le libre arbitre s'identifie avec la volonté, mais en tant que celle-ci est considérée dans son rapport avec la délibération antécédente, au moins possible et obligatoire (*Quaest. disp.*, q. 44) :

« Formaliter liberum arbitrium est ipsa voluntas prout consideratur post deliberationem pendentem in intellectu vel post tempus quo homo deliberare potuit et debuit [1]. »

La volonté se meut elle-même, elle est une puissance d'autodétermination : mais dans quelle mesure cette autodétermination est elle libre, c'est à dire exempte de toute nécessité interne et de toute coaction? Ce problème a été longuement examiné dans les *Quaestiones disputatae* et dans le *Commentaire*.

La volonté libre veut naturellement sa fin en tant que celle-ci est connue d'une façon générale comme le bien qui assouvit pleinement l'appétit. Car le ressort profond de toutes nos volitions, le premier moteur, est la tendance vers la fin dernière; mais en cette tendance, la volonté ne subit aucune coaction; car la détermination de la volonté à vouloir sa fin n'est nullement contraire à sa propre inclination. Cette appétition donc, bien qu'exempte de toute coaction, est nécessaire, en ce sens, qu'elle ne tombe pas sous l'élection, ni ne ressortit au libre arbitre (*Quaest. disp.*, q. 14, a. 1. — II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 1; p. 465).

---

[1] II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 3; p. 295.

En voulant sa fin, la volonté n'est pas déterminée par l'intelligence : mais la tendance radicale de la faculté vers sa fin est imprimée en elle par l'auteur de la nature. La volonté ne se détermine donc pas elle-même à cette première volition; mais l'homme qui possède la volonté se meut à vouloir, par le moyen de la volonté ainsi déterminée, non seulement les moyens d'obtenir la fin mais encore la fin elle-même, ou, plus clairement, la volonté est déterminée par Dieu à désirer sa fin, mais l'homme se meut par sa volonté à suivre ce mouvement naturel : « *Voluntas exsequitur motum quo vult finem* » (*Quaest. disp.*, q. 14, a. 2, 3 et 4. — II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 2; p. 467-469). Tout ce que la volonté veut, elle le veut en vertu de sa tendance vers la fin dernière (*Ibid.*, q. 3; p. 469-470).

Le libre arbitre ne peut souffrir violence, ni de la part de la créature, ni de la part de Dieu. Et la raison en est que l'immunité de toute coaction est fondée immédiatement sur la nature même de la volonté. Aussi Dieu lui-même peut détruire le libre arbitre mais ne peut pas le forcer : cela implique contradiction (*Quaest. disp.*, q. 15, a. 1. — II *Sent.*, d. XXV, a. 4, q. 1 et 2; p. 329-331). Dieu peut donc incliner fortement ou solliciter le libre arbitre; il ne peut lui faire violence (II *Sent.*, d. XXV, a. 4, q. 2, ad 2$^{m}$; p. 331, c. 1).

La volonté peut-elle être déterminée par l'intelligence? Quelques-uns l'ont cru, pour cette raison que la volonté, étant indifférente à vouloir tout ce qui peut être objet de volition, ne peut se mouvoir contrairement au jugement de l'intelligence, ni même vouloir en dehors du jugement. Mais cette opinion est manifestement fausse. S'il s'agit de la fin elle-même, la volonté n'est nullement indifférente, et dès lors la simple appréhension de la fin suffit pour que l'homme puisse la vouloir, sans que l'intervention d'un jugement soit nécessaire. Et s'il s'agit des moyens d'atteindre sa fin, la volonté peut se mouvoir sans l'intermédiaire d'un jugement. Elle peut même vouloir contrairement au jugement de l'intelligence. Dire le contraire, c'est nier la liberté même. Car l'intelligence étant une faculté nécessaire, ce qu'elle juge, elle le juge nécessairement. Si donc la volonté suit nécessairement le jugement de l'intelligence, les

mouvements de la volonté seront aussi nécessaires que ceux de l'intelligence même. Il est à remarquer en effet que, dans son jugement, l'intelligence ou bien possède un motif nécessaire, et alors elle affirme nécessairement : « *hoc est eligendum* » ; ou bien son motif est plus probable, et dans ce cas elle opine nécessairement : « *hoc est eligendum* » ; ou bien elle n'a pas plus de motif pour que contre : et dans ce cas par nécessité elle ne peut opiner ni dans un sens ni dans un autre. Si donc l'intelligence n'éprouve pas cette nécessité dont il vient d'être parlé, c'est précisément parce que la volonté peut détourner l'intelligence de considérer les raisons qui militent en un sens et fixer son attention sur les raisons contraires. La liberté que nous éprouvons dans le choix de nos opinions provient précisément de la volonté.

D'autres docteurs, et sans doute Richard pense à saint Thomas, ont soutenu que la volonté, avant d'être déterminée par l'intelligence à vouloir en particulier ceci ou cela, peut librement vouloir l'un ou l'autre, en présupposant seulement la simple appréhension de l'objet. Mais après le *dictamen* de l'intelligence elle est déterminée à vouloir cet objet déterminé, aussi longtemps bien entendu que perdure ce *dictamen*. Mais cette opinion ne tient pas devant l'examen. Car dans cette hypothèse il faudrait dire que la volonté est moins libre après la délibération qu'avant. Or cela est insoutenable. Et le bon sens proteste aussi : car manifestement les déterminations mûrement réfléchies sont plus libres que celles qui précèdent la délibération. Voilà pourquoi il faut affirmer que par rapport à de multiples objets qui sont des moyens relativement à la fin dernière, la volonté peut se mouvoir contrairement au jugement de l'intelligence, non seulement en général, mais même en particulier :

« Voluntas potest se movere contra iudicium intellectus in universali et in particulari [1]. »

Cette conclusion se prouve par de multiples raisons. Elle

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 15, a. 3.

est soutenue par saint Augustin, par saint Bernard; de plus dans la théorie opposée il faudrait concéder, contrairement à l'autorité d'Aristote, que pour la vertu, la connaissance est plus nécessaire que la volonté. Mais la raison fondamentale est le primat de la volonté (*Quaest. disp.*, q. 15, a. 4. — II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 4; p. 471-472).

Dès lors on devine déjà quel est le champ de la liberté : elle peut s'exercer, non sur la volonté de la fin elle-même, mais sur tous les moyens qui conduisent à la fin; même, prononce hardiment Richard, par rapport aux moyens nécessaires :

« Non est simile de cognitione intellectus respectu conclusionis.... et de actu voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem, evidenter connexorum cum fine.... Tanta est voluntatis libertas quod non potest necessitari circa actum eius respectu eorum quae sunt ad finem [1]. »

Ce qui achève de montrer la hardiesse de Richard, c'est la conclusion suivante. La raison ultime du choix n'est autre que la volonté même; de même que pour Dieu, lorsqu'il prédestine l'un et réprouve l'autre, on ne peut donner d'autre raison, sinon que Dieu l'a voulu :

« Illa auctoritas Anselmi (omnis voluntas habet quid et cur), sic intelligenda est quod semper voluntas vult illud quod vult propter aliquid in universali vel in particulari. Unde determinando se ad unum significatum aequaliter eligibilium, bene hoc facit propter aliquid, utpote, quia illud est expediens sibi; sed illud propter aliquid non respicit magis unum quam aliud. Unde quod magis accipiat A quam B, non potest reddi aliud propter quid, nisi quod hoc vult [2]. »

Le libre arbitre est-il égal en tous les hommes? Oui, dans le sens de cette liberté essentielle qui consiste à être exempt de nécessité, et celle-là est inadmissible; ce qui ne veut évidemment pas dire que tous les actes de la volonté soient libres, ou que certaines conditions ne soient requises pour l'exercice de la liberté; mais si l'on entend par liberté, cette liberté accidentelle qui consiste dans la possibilité d'éviter le péché, ou de faire le bien, il est manifeste que cette liberté-là est plus grande

[1] II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 4, ad 1^um; p. 472, c. 2.
[2] *Ibid.*, ad 3^um; p. 473, c. 1.

chez les uns que chez les autres, et même qu'elle peut se perdre : car on peut devenir l'esclave du péché (II *Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 1 et q. 2; p. 325-327).

Dans l'intelligence notre docteur distingue deux puissances, l'intellect passif et l'intellect agent : il ne les conçoit pas comme deux facultés réellement distinctes [1].

L'intellect possible est une puissance passive dont le rôle est de recevoir l'espèce intelligible et la motion intellectuelle. L'intellect agent est la fonction active de l'intelligence, en vertu de laquelle elle forme l'espèce intelligible en acte et se meut elle-même à son acte (II *Sent.*, d. XXIV, a. 2, q. 1; p. 301).

L'existence de cette fonction de notre intelligence est postulée par la spiritualité de notre connaissance. Aussi l'imagination ne doit-elle pas se distinguer en imagination active et passive, parce que la nature de la représentation imaginative est homogène à celle de la représentation sensible; au contraire, l'espèce intelligible est essentiellement hétérogène à la représentation imaginative (*Ibid.*, ad $4^{m}$; p. 301, c. 2). L'intellection est donc à la fois une passivité et une activité immanente : la motion intellectuelle procède de l'intelligence par sa fonction d'intellect agent, et elle est dans l'intelligence par sa fonction d'intellect possible; sous son aspect actif on peut l'appeler : *dicere*; sous son aspect passif : *intelligere*; considérée absolument : *intellectio* (II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 2; p. 307-308). Richard, comme plus tard Scot, a fortement insisté sur le côté actif de l'intelligence, au point qu'il incline à croire que l'intelligence n'est pas purement passive dans la vision béatifique (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 3, q. 1; p. 666).

Le terme produit par l'intellect agent est l'espèce intelligible ou le verbe mental. Ce mot en effet signifie ou l'espèce intelligible par laquelle l'intelligence intellige, ou la définition intellectuelle de l'objet :

« Conceptus formatus, quem intellectus format et sic magis proprie

[1] De même S. Bonaventure : voir GILSON, *Bonaventure*, p. 352-353; LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 58-83.

dicitur verbum, quia verbum dicit rem emanantem a dicente; intelligere vero dicit quid ut manens intelligible et etiam ipsa species [1]. »

Comme tous les scolastiques, Richard distingue entre la raison supérieure et la raison inférieure, mais il n'attache pas à cette distinction l'importance qu'y mettait saint Bonaventure ou Matthieu d'Aquasparta et les autres qui admettent deux modes différents de connaître d'après qu'il s'agit des êtres suprasensibles ou du monde visible extérieur. Professant que toute notre connaissance du monde supérieur est médiate, discursive et analogique, il ne distingue plus même la raison supérieure et inférieure comme deux facultés ou deux fonctions, mais, selon que la raison contemple la Vérité immuable ou les choses inférieures, elle se nomme raison supérieure ou inférieure (II *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 4; p. 304, c. 2).

De même l'intellect spéculatif et l'intellect pratique [2] désignent la même faculté, selon que celle-ci se borne à la contemplation ou tend à l'action (*Quodl.* I, q. 1; p. 31-35).

Notre docteur ne se prononce pas sur la question de la distinction entre la mémoire intellectuelle et l'intelligence (II *Sent.*, d. XXIV, a. 2, q. 2; p. 302-303) : mais il affirme que dans la volonté il n'y a pas lieu de faire une distinction entre un appétit irascible et un appétit concupiscible (*Ibid.*, q. 3; p. 303-304).

## II

L'éthique, Richard l'a traitée plus encore en théologien qu'en philosophe : et comme le théologien doit viser à la pratique, on ne s'étonnera pas de trouver une casuistique chez notre auteur. Seeberg s'en scandalise [3], mais bien à tort.

Dans ses applications de la morale pratique, tout comme dans ses discussions canoniques, Richard est merveilleux de bon sens et de prudence. Nous n'insisterons cependant pas sur cette partie de son œuvre, bien que ses considérations

---

[1] I *Sent.*, d. XXVII, a. 1, q. 1; p. 148, c. 1

[2] Voir la controverse avec Henri de Gand, dans l'appendice II, p. 408.

[3] SEEBERG, *Scotus*, p. 28.

sur l'aumône, la restitution, le jeûne, l'oraison, l'observation des commandements et les devoirs d'état, sur le capital, les impôts, le jeu, le commerce, méritaient une étude attentive.

Dieu est la fin dernière de l'homme, comme il est son principe (II *Sent.*, d. I, a. 5, q. 1 ; p. 24). Mais la fin peut être considérée de deux façons ; objectivement, comme le bien vers lequel tendent les créatures, ou subjectivement comme le repos de la volonté jouissant de ce bien : et de même la béatitude peut s'entendre soit du bien lui-même qui béatifie, soit de la parfaite union de l'homme avec ce bien (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 2 ; p. 648). Béatitude et fin sont en réalité une seule et même chose, mais considérée de points de vue différents :

« Finis ultimus dicitur, in quantum non ordinatur ad ulteriorem finem et primo movens appetitum ; beatitudo dicitur in quantum est sufficientissimum bonum hominis [1]. »

Dans le sens objectif c'est Dieu lui-même qui est la fin de l'homme, comme il est sa béatitude (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 3 ; p. 649) : et il constitue la fin suprême de l'homme lorsqu'on le considère sous la formalité de Bien suprême :

« Deus principalius est finis ratione bonitatis quam sub alia ratione. Deus enim principalius est finis sub illa ratione per quam creaturae magis tendunt in ipsum [2]. »

Dans le sens subjectif la fin de l'homme consiste dans l'union avec Dieu par la connaissance et l'amour, union qui constitue la perfection suprême de l'homme (II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 1, q. 3 ; p. 463). La perfection subjective de l'homme est identiquement l'obtention de sa fin et sa béatitude : ces trois idées ne sont que des aspects différents d'une seule et même réalité (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 2 ; p. 648).

La rectitude morale de nos actes consistera donc dans leur relation à la fin dernière (II *Sent.*, d. XXXVII, a. 2, q. 1, ad 2[m] ; p. 453, c. 2) ; car notre docteur distingue soigneusement les actes de l'homme et les actes proprement humains, les

[1] IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 2 ; p. 648.
[2] II *Sent.*, d. I, a. 5, q. 2 ; p. 24.

mouvements naturels de la volonté et les mouvements délibérés de cette même faculté, et par conséquent entre la perfection physique de l'acte et la rectitude morale (II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 1, q. 1 ; p. 461, c. 1 ; d. XXXIX, a. 1, q. 1 ; p. 479, c. 1), les actes subreptices et les actes pleinement délibérés (*Ibid.*, q. 2 ; p. 480). Seuls les actes procédant de la liberté humaine sont des actes moraux (II *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 2 ; p. 494, c. 2).

Les actes moraux se divisent en actes bons et mauvais (*Ibid.*), un même acte ne peut être à la fois moralement bon et mauvais [1] (*Ibid.*, q. 2 ; p. 495, c. 2).

Une action sera moralement bonne, si la volonté et son objet sont ordonnés à la fin dernière :

« Praeter naturalem bonitatem quae est in actu voluntatis, eo ipso quod actio quaedam est, tota bonitas ipsius est ex eius sufficienti ordine ad debitum finem. Tunc autem est sufficiens ordo quando est ex parte volentis referentis suum actum in debitum finem, et ex parte actus volendi, qui, quantum est ex se, ordinabilis est in illum finem. Talis enim ordo includit esse in ipso actu et bonitatem quae inest actui ex objecto debito, et ex forma quae est caritas et ex circumstantia et ex debito fine [2]. »

Laissons de côté la nécessité de la charité, qui est exigée en raison de notre élévation surnaturelle. Richard en effet, à plusieurs reprises, distingue les deux ordres : ainsi il enseigne que sans la grâce les anges auraient pu aimer Dieu naturellement, car sinon Dieu aurait créé une nature manquant de droiture naturelle :

« Si angelus ex puris naturalibus non potuisset Deum diligere plus quam se, ex puris naturalibus non potuisset habere rectitudinem moralem in affectu et ita si fuisset creatus in puris naturalibus non potuisset naturalem rectitudinem habere quod falsum est [3]. »

D'ailleurs la charité n'est exigée que pour observer les pré-

---

[1] Richard distingue également entre les différentes espèces de volontaires (II *Sent.*, d. XLI, a. 2, q. 2, ad litteram ; p. 506, c. 1) et examine les causes qui diminuent le volontaire : ainsi l'infirmité (II *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 4 ; p. 279), l'ignorance (*ibid.*, q. 2, et q. 3 ; p. 277-279), etc.

[2] II *Sent.*, d. XXXVIII. a. 1, q. 1 ; p. 461, c. 2.

[3] II *Sent.*, d. III, a. 7, q. 1 ; p. 65, c. 1.

ceptes selon la volonté de Dieu : « *quantum ad formam et intentionem praecipientis* » (II *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 3 ; p. 357, c. 2).

Donc trois conditions sont requises pour qu'un acte soit moralement bon : que l'objet de la volonté soit bon, l'intention droite, et que les circonstances soient ce qu'elles doivent être.

Dès lors on comprend que Richard trouve « plus raisonnable », *mihi videtur rationabilior*, de nier que, concrètement, il puisse y avoir des actes indifférents. Scot soutiendra le contraire :

« Omnis exterior actus ex deliberata voluntate procedens, in singulari... est moraliter bonus vel malus, quia si operatio est respectu obiecti debiti et cum debitis circumstantiis et relatus ad debitum finem, moraliter bonus est. Si autem alterum istorum deficiunt, moraliter malus est [1]. »

Mais quand donc l'objet lui-même est-il bon, « *referibile ad debitum finem* » ? En d'autres termes quelle est la norme objective de la moralité des actes ? Richard, comme saint Thomas, enseigne que les actes bons sont ceux qui sont conformes à la droite raison :

« Omnis actus procedens ex voluntate deliberativa aut est secundum rationem aut est praeter rationem : si secundum rationum est virtuosus, si praeter rationem est vitiosus [2]. »

Ce principe notre auteur l'approuve, car, ajoute-t-il :

« Cum naturalis ratio a Deo sit instituta, quamvis in aliquo per peccatum sit obfuscata, impossibile est ipsam inclinare ad aliquod quod sit secundum seipsum et universaliter illicitum [3]. »

Ce principe, il l'invoque d'ailleurs souvent. Et si l'on demande ce qui est selon la droite raison, sa réponse ressemble à celle de saint Thomas : est selon la droite raison ce qui est conforme à la nature raisonnable de l'homme complètement considérée (II *Sent*, d. XXIV, a. 1, q. 1 ; p. 293, c. 2).

La malice ou la moralité de l'acte ne dépend donc pas uniquement du commandement ou de la défense de Dieu. Bien des actes sont bons, non parce qu'ils sont commandés, mais ils

[1] II *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 3 ; p. 497.
[2] IV *Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 2 ; p. 404, c. 2.
[3] *Ibid.*, q. 1 ; p. 404, c. 1.

sont commandés par Dieu parce qu'ils sont bons, c'est à dire conformes à la nature humaine :

« Illa quae nullo praecepto possent fieri bona, sunt illa a quibus Deus non potest separare rationem deordinationis et haec sunt illa de quorum ratione est ipsa deordinatio, sicut sunt odium Dei, mendacium et multa alia. Unde talia Deus non potest praecipere [1]. »

Aussi bien, des principaux préceptes du décalogue Dieu lui-même ne peut dispenser (III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 5; p. 447) :

« Sicut ergo Deus non potest negare seipsum esse ultimum finem, ita negare non potest hominem debere ordinari ad seipsum et ex consequenti ad proximum, unde sequitur quod legem naturalem infringere non potest, in quantum est continens ordinem istum [2]. »

Cette franche déclaration, Thomas l'aurait signée; Scot y aurait mis une sourdine [3]. Il n'en est pas moins vrai que Richard considère plus volontiers la loi divine en elle-même, que la conformité des actes avec la nature.

Notre docteur distingue la *loi éternelle*, qui est Dieu lui-même voulant l'ordre de la nature, la *loi naturelle*, qui est, dans notre raison, la participation de la loi éternelle nous intimant ce qu'il faut faire et éviter, et la *loi divine* qui la détermine dans la révélation :

« *Lex enim naturae* in mente nostra est quaedam impressio *legis aeternae* cuius determinatio et explanatio facta est per divinam revelationem, dicitur *lex divina* [4]. »

La loi éternelle peut donc se définir: le *dictamen* de l'intelligence divine pratique dirigeant toutes les actions vers leurs fins:

« *Lex enim divina* est dictamen divini intellectus practici directivum omnium actionum et motionum ad suum finem [5]. »

---

[1] I *Sent.*, d. XLVIII, a. 1, q. 4; p. 419, c. 2.

[2] III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 5, ad. 1^um; p. 447, c. 2.

[3] Minges, *Skotistisches*, p. 300. — Id., *Der Gottesbegriff des Duns Skotus*, dans *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, t. XVI, Vienne, 1907, p. 101-119. — Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923, p. 52-59.

[4] III *Sent.*, d. XXIX, a. 1, q. 10, ad. 3^um; p. 347, c. 1.

[5] III *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 1; p. 483, c. 2.

Elle s'identifie avec la volonté de Dieu et avec Dieu:

« Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem servari iubens perturbari vetans... [1] »

« Lex aeterna realiter est id quod Deus [2]. »

La loi naturelle se définit :

« Est aliquod dictatum vel constitutum a ratione practica per suum naturale lumen, quod est quaedam participatio legis aeternae a creatore indita et impressa [3]. »

Toute rectitude est donc dérivée de la loi éternelle :

« Lex aeterna per quam ordinatur homo ad Deum excedit rectitudinem rationis per quam ordinatur homo in seipso et tamen tota rectitudo rationis humanae ab aeterna lege derivatur, quamvis totam rectitudinem legis aeternae non capiat [4]. »

La loi divine enfin, c'est la loi révélée, intimant surnaturellement la loi naturelle, ainsi que des prescriptions surajoutées :

« Lex divina non est a lege naturali distincta, sicut aliena ab ea sed sicut continens eam et aliquid superaddens. Non enim procedit tantum ex principiis naturalibus sed principalius ex principiis supernaturalibus quae sunt articuli fidei [5]. »

La loi naturelle est donc contenue dans la loi éternelle :

« Lex ergo aeterna est universalis regula in dirigendo respectu omnium agendorum et fugiendorum; quaelibet autem alia lex est quaedam particularis regula directiva respectu agendorum et fugiendorum; particularia autem in universalibus continentur; quapropter necesse est omnem aliam legem a lege aeterna contineri et ab ea derivari [6]. »

La loi divine n'est pas contenue dans la loi naturelle, mais elle la contient, la détermine et y ajoute (III *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 2; p. 484, c. 2) : au contraire toutes les lois humaines sont contenues d'une certaine façon dans la loi naturelle, car elles

---

[1] III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 5; p. 447, c. 1.
[2] III *Sent.*, d. XL, a 2, q. 1, ad 1^um; p. 484, c. 1.
[3] III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 1; p. 442, c. 1.
[4] III *Sent.*, *ibid.*, q. 2; p. 443, c. 1.
[5] III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 1, ad. 1^um; p. 443, c. 1.
[6] III *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 1; p. 484, c. 1.

sont ou des conclusions de la loi naturelle, ou des déterminations de cette loi (*Ibid.*). Par conséquent tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle : mais tous, dans leur diversité, se rapportent à un seul précepte absolument premier : « *Bonum est ordinate diligendum.* » De ce premier principe découlent tous les autres préceptes, soit comme conclusions immédiates, que toute intelligence peut connaître sans peine ni effort, soit comme conclusions plus éloignées, qui demandent une étude plus difficile ou l'enseignement. La loi divine a pour but partiel de faciliter la connaissance des conclusions plus éloignées de la loi naturelle (III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 1; p. 441).

Les préceptes moraux ont pour objet les actes de vertus, et commandent toutes les vertus. C'est ce que Richard nous explique dans un passage de grande allure :

« Ordo autem debitus hominis in se ipso, cum sit animal rationale, non per naturam solitarium sed magis politicum et sociale, includit ordinem voluntatis seu per comparationem ad proximum. Nunquam enim homo bene ordinatus est in seipso, nisi eius voluntas bene fuerit ad proximum ordinata. Lex ergo divina, quamvis principaliter sit ad ordinandum hominem ad Deum, ex consequenti tamen est ad ordinandum hominem ad seipsum et ad proximum : et quia ad triplicem ordinem observandum requiruntur actus omnium virtutum, aut tanquam illi sine quibus triplex ordo praedictus sufficienter observari non potest, aut non ita commode vel perfecte observari potest, ideo lex divina actus omnium virtutum praecipit aut consulit [1]. »

Tous les préceptes de la loi naturelle se ramènent aux dix commandements (*Ibid.*, q. 3; p. 444).

La loi naturelle nous est connue par la syndérèse et par la conscience morale. Richard ne définit pas la syndérèse exactement comme saint Thomas. Le Docteur Angélique considère la syndérèse comme un *habitus* de la raison pratique en vertu duquel l'homme possède les premiers principes dans l'ordre de l'action morale[2]: *Habitus primorum principiorum operabilium.* Saint Bonaventure au contraire la définit comme un poids

[1] III *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 2; p. 443.

[2] S. Thomas, *De Veritate*, q. XVI, a. 1. — *Summa*, pars I, q. LXXIX, a. 12.

inclinant naturellement la volonté vers le bien moral; aussi, selon lui, réside-t-elle au sommet de la volonté [1]. Scot se ralliera à saint Thomas; mais Richard essaya une conciliation entre les deux docteurs, ou, si l'on préfère, adopta le point de vue thomiste en le corrigeant d'après ses vues particulières sur les relations qui existent entre le *dictamen* de l'intelligence pratique et la volonté. On se rappelle qu'il n'a pas saisi la synthèse vitale de la volonté et de l'intelligence, qu'est le jugement *ultimo practicum* dans la doctrine de l'Aquinate. Il n'admet pas que le *dictamen* de l'intelligence entraîne le vouloir : et dès lors il ne pouvait accepter, sans la modifier, la thèse thomiste de la syndérèse. Le lecteur en jugera.

La définition même dont il part le rapproche de saint Bonaventure. La syndérèse est une inclination innée vers le bien moral en général.

« Synderesis... est aliquid quo naturaliter inclinatur ad bonum absolutum vel in generali, et ex consequenti murmurat contra malum absolute vel in generali [2]. »

Proprement, elle est un *habitus* (*Ibid.*, ad 2[m]; p. 485, c. 2), affectant à la fois l'intelligence et la volonté. En effet, la créature raisonnable est poussée vers le bien par un double ressort. D'une part, elle est inclinée au bien par le *dictamen* de l'intelligence prononçant que le bien doit être voulu. Mais d'autre part, la volonté est inclinée naturellement, en vertu de l'acte créateur, vers le bien, si bien que, à supposer même que l'intelligence se borne à proposer le bien, sans prononcer ce jugement pratique « *bonum est volendum* », néanmoins, la nature humaine se porterait au bien, par la seule inclination innée de la volonté. Cette dernière inclination est nécessitante : le *dictamen* de l'intelligence ne l'est pas; le rôle de l'intelligence se borne à éclairer, à solliciter, à persuader la volonté :

« Primum autem inclinativum (le *dictamen* de l'intelligence) inclinat non necessitando ad actum, sed persuadendo : unde si voluntas non determinaretur ex natura sua ad bonum volendum absolute, per illud

[1] Bonaventura, II *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 1; p. 910.
[2] II *Sent.*, d. XXXIX, a. 3, q. 1; p. 485, c. 1.

inclinativum non necessitaretur ad volendum bonum absolute. Secundum autem inclinativum inclinat necessitando, non necessitate coactionis sed naturalis determinationis ad volendum bonum absolutum. Unde si intellectus tantummodo proponeret bonum absolutum simplici ostensione, absque hoc quod affirmaret illud esse volendum, adhuc creatura rationalis de necessitate... vellet bonum absolute vel in generali [1]. »

Voilà pourquoi la syndérèse, considérée comme inclinant au bien par persuasion, réside dans l'intelligence; considérée comme l'inclination nécessaire vers le bien absolu, elle est un *habitus* de la volonté :

« Ex praedictis patet, quod, si dicatur synderesis, inclinativum ad bonum absolute per modum persuadentis non necessitantis, sic est in intellectu. Si autem dicatur inclinativum ad bonum absolute vel in generali per modum necessitantis, sic est in affectu [2]. »

Cette double disposition de l'intelligence et de la volonté vers le bien moral, n'est pas suffisante pour nous intimer en particulier ce qu'il faut faire et éviter, puisqu'elle nous porte seulement vers le bien moral en général : la syndérèse, en tant qu'elle est dans l'intelligence, ne nous fait connaître que le tout premier principe de la loi naturelle : «*Bonum est volendum* »; c'est la fonction de la conscience morale de prononcer sur la bonté ou la malice des actes particuliers et de nous commander de poser les uns, de fuir les autres.

La conscience peut donc se définir : le *dictamen* de la raison pratique ordonnant ce qu'il faut faire ou éviter :

« Conscientia autem est quoddam dictamen ordinatum ad opus; dictat enim quae eligenda et agenda et respuenda et fugienda... Conscientia est in intellectu non in quantum est speculativus sed in quantum est practicus [3]. »

Le mot conscience peut désigner l'acte qui ordonne de faire telle chose : « *Actus dictandi hoc esse eligendum, dicitur conscientia* », ou son objet: « *Accipitur pro obiecto cum dicimus : hoc esse eligen-*

---

[1] II *Sent.*, d. XXXIX, a. 3, q. 1; p. 485, c. 2.
[2] *Ibid.*
[3] II *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 1; p. 282.

*dum a me, est mea conscientia* », ou enfin l'*habitus* grâce auquel l'acte se pose avec facilité et promptitude : « *Et habitus per quem talis actus prompte et faciliter elicitur, conscientia dici potest.* » On peut encore distinguer la conscience acquise, qui naît de l'exercice de la volonté et la conscience naturelle, lumière innée des premiers principes :

« Naturalis autem conscientia, secundum quod accipitur pro quodam naturali lumine respectu primorum principiorum vel primi principii quod melius dicitur agibilium, in uno subiecto, una est numero, in pluribus autem subiectis specie una [1]. »

On voit que Richard suit ici saint Bonaventure contre saint Thomas, pour qui la conscience est un acte, et comme le Docteur Séraphique il attribue à la conscience une fonction que l'Angélique réserve à la syndérèse [2].

La conscience morale naturelle n'est jamais mauvaise, mais la conscience acquise peut être viciée par les mauvaises dispositions de la volonté :

« Conscientia naturalis nunquam mala est, sed quae est acquisita per malitiam voluntatis : malitia enim eius mutat dictamen intellectus practici... Qualiscumque unusquisque est, talis et finis videtur ei [3]. »

La conscience erronée oblige-t-elle ? Richard n'est pas fort clair dans sa façon de répondre et ne semble pas avoir considéré le problème dans toute son ampleur [4]. On peut cependant dégager de ses considérations deux principes : d'une part, agir contrairement au *dictamen* de la conscience même erronée est péché ; d'autre part dans le cas de la conscience perplexe, l'homme est obligé de déposer son erreur :

---

[1] II *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 2 ; p. 483, c. 1.

[2] S. Thomas, *Summa*, pars I, q. LXXIX, a. 13.

[3] II *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 1, ad 3$^{um}$ ; p. 482, c. 2.

[4] La question concrète qu'il examine est la suivante : un homme doit-il faire ce que sa conscience lui montre erronément *être nécessaire à son salut?* et d'après le développement de notre docteur, il semble qu'il suppose le cas suivant : tel homme, *tout en connaissant* le précepte général défendant la fornication, croit erronément que la fornication lui est nécessaire pour arriver au salut. Ce n'est donc pas exactement le problème que les moralistes modernes examinent, lorsqu'ils se demandent si la conscience erronée oblige. C'est d'ailleurs le problème hérité de saint Bonaventure (II *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 3).

« Manente tali dictamine, faciens contrarium, ex deliberatione, mortaliter peccat... Obligatur ad deponendam conscientiam talem [1]. »

Pour compléter cette doctrine, il faut ajouter ce que Richard enseigne de l'ignorance invincible, excuse du péché :

« Est quaedam ignorantia invincibilis simpliciter et haec totaliter excusat a peccato, sive sit ignorantia iuris vel facti... Talis ignorantia tollit rationem voluntarii [2]. »

L'ignorance invincible n'est pas un péché; car :

« Nullus enim habens ignorantiam invincibilem de aliquo tenetur illud scire pro tempore quo illam habet ignorantiam [3]. »

Mais si l'ignorance n'est pas invincible, qu'elle soit ignorance « crasse », c'est à dire, provenant de la négligence à s'instruire, ou qu'elle soit ignorance « affectée », provenant de la volonté positive d'ignorer ce que l'on devrait savoir, dans l'un et dans l'autre cas, cette ignorance est coupable non pas formellement en elle-même, mais dans sa cause volontaire et précisément selon la mesure de la négligence ou de la mauvaise volonté (II *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 2; p. 277, c. 1).

L'ignorance affectée ne supprime pas la culpabilité : elle la diminue dans un certain sens, en tant qu'elle est ignorance présente du devoir, mais l'aggrave sous un autre rapport, à cause de la mauvaise volonté qu'elle suppose; tout bien considéré, elle n'excuse donc pas le pécheur :

« Peccatum non tollit nec excusat... omnibus pensatis. Quia, si excuset in quantum est ignorantia, tamen aggravat in quantum est voluntaria. Ex magna enim intensione voluntatis ad peccandum provenit quod homo velit ignorare, ut liberius peccet [4]. »

L'ignorance crasse diminue le péché dans la mesure où l'omission de s'instruire et la négligence ont été moins gravement coupables : mais jamais elle n'excuse complètement du péché (II *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 3; p. 278).

L'acte extérieur tire toute sa moralité de l'acte intérieur dont

[1] II *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 3; p. 484.
[2] II *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 3; p. 278.
[3] *Ibid.*, q. 2; p. 277, c. 2.
[4] II *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 3; p. 278.

il procède, et fait avec lui, moralement parlant, un seul acte :

« Quamvis enim sint duo actus in esse, tamen sunt unus actus in esse moris, eo quod actus exterior non est moralis nisi per comparationem ad actum interiorem voluntatis et rationis [1]. »

L'acte extérieur n'ajoute donc rien au mérite ou au démérite essentiel de l'acte intérieur, à moins que la volonté ne s'intensifie dans l'action extérieure : cependant, en bien ou en mal, l'acte extérieur peut avoir des conséquences multiples que n'a pas le seul acte intérieur (II *Sent.*, d. XL, a. 1, q. 4; p. 493; d. XLII, a. 1, q. 2; p. 509, c. 2).

Ce que l'on nomme aujourd'hui la morale sociale n'a guère été traité par Richard. Assurément on trouve dans son œuvre des réflexions intéressantes sur le pouvoir des rois et des princes. Ainsi, il établit en thèse que toute puissance de commander vient de Dieu, selon la doctrine de l'Apôtre, pour l'avantage des bons et la punition des méchants (II *Sent.*, d. XLIV, a. 2, q. 1; p. 526). L'autorité des parents sur leurs enfants et du mari sur sa femme auraient existé même dans l'état d'innocence, mais le pouvoir des princes et des maîtres est une suite du péché originel : sans celui-ci, les hommes eussent été égaux et, comme il n'y aurait pas eu de méchants, il n'y aurait pas eu de pouvoir coërcitif (*Ibid.*, q. 2; p. 526). Les sujets sont tenus d'obéir à leurs princes et les serviteurs à leurs maîtres, dans les limites du pouvoir légitime de chacun d'eux (*Ibid.*, a. 3, q. 1; p. 527). Les hommes libres ne peuvent donc pas être imposés, sinon selon la coutume ou de leur consentement; et personne, pas même le roi, ne peut lever des impôts sinon en vue du bien public et encore dans les limites de la nécessité (*Ibid.*; *Quodl.* III, q. 26, p. 125-126). L'absolutisme répugne à notre docteur, comme à toute l'école franciscaine [2].

Le lecteur sera sans doute désireux de savoir ce que Richard pense de l'esclavage. Nous l'avons déjà entendu, celui-ci est

---

[1] II *Sent.*, d. XLII, a. 1, q. 1; p. 509, c. 1.

[2] Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923, p. 499-506.

le fruit de la faute d'Adam. Néanmoins, s'inspirant d'Aristote, il voit dans l'esclavage une institution de droit naturel (IV *Sent.*, d. XXXVI, a. 3, q. 1 ; p. 492) et définit l'esclave : « *Servus est res animata possessa* ». Mais le droit du maître n'est pas illimité : l'esclave est vraiment une personne et les droits essentiels à la personne humaine doivent être sauvegardés. La déclaration est formelle :

« Quamvis aliqua servitus est a iure naturali... in quantum naturalis ratio dictat quosdam debere esse dominos et quosdam servos propter meliorem domus et civitatis dispositionem, tamen non dictat aliquos debere esse aliis servos in his quae necessaria sunt ad individui vel speciei conservationem, sed quantum ad alia servitia quae naturalibus operibus superadduntur, ideo nullus homo ita alii subicitur quin ipso invito possit facere ea quae necessaria sunt ad conservationem sui et speciei... Servus est domini non quantum ad opera naturalia... sed quantum ad opera manualia seu artificilia [1]. »

Aussi les esclaves peuvent se marier, même contre le gré de leur maîtres (IV *Sent.*, d. XXXVI, a. 3, q. 1 ; p. 492) ; et ceux-ci ne peuvent vendre un esclave qui s'est marié avec leur consentement, ni l'empêcher de remplir les devoirs conjugaux ; si, dans un cas donné, un ordre du maître s'opposait à ce que l'esclave satisfasse à la demande du droit conjugal, l'esclave devrait omettre l'exécution de ce commandement. Si le mariage s'est contracté sans l'aveu du maître, celui-ci peut vendre son esclave, mais non pas au loin ni de manière à l'empêcher de remplir ses obligations matrimoniales (*Ibid.*, q. 2 ; p. 492). Les esclaves sont taillables à merci, parce que tous leurs biens appartiennent au maître (*Quod.* III, q. 27, p. 125).

Comme on peut le voir, bien que Richard n'ait pas traité la philosophie pour elle-même, néanmoins il possédait une philosophie très éclairée et très cohérente.

---

[1] IV *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 1 ; p. 391.

# LIVRE II

## LA DOCTRINE

---

# SECTION II

## LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE

# CHAPITRE I

# LE MYSTÈRE DE DIEU

SOMMAIRE. — I. La nature divine; les attributs. La science divine : prescience et contingence. Le vouloir divin. La toute-puissance : puissance ordonnée et puissance absolue. L'optimisme. — II. La prédestination et la réprobation : la cause de la prédestination. — III. La Trinité : déduction *a priori* de la pluralité, non de la Trinité. La notion et la constitution de la personne.

La théologie, comme nous l'avons dit en essayant de reconstituer la psychologie du professeur, est conçue comme une science pratique, et c'est une conséquence de la thèse sur le primat de la volonté. Son objet propre est l'étude du révélé :

« Doctrina theologica est nobis necessaria principaliter propter illa quae de Deo non possunt cognosci nisi per revelationem [1]. »

Mais la révélation nous aide également à mieux connaître les choses accessibles à la raison, et la formule employée pour montrer la nécessité morale de la révélation dans cet ordre de connaissance prélude à celle du Vatican :

« Per humanam investigationem pauci ad eorum cognitionem perveniunt et per multum tempus et cum multo labore et ut in multis cum admixtione errorum : per theologiam autem perveniunt multi, et citius et cum minore labore et sine errorum admixtione [2]. »

Le sujet d'attribution de la science théologique, qui lui donne son unité, c'est Dieu (I *Sent.*, Prolog., q. 3; p. 6, et q. 6; p. 10). Vraie science, elle est de toutes la plus noble et toutes

[1] I *Sent.*, Prolog., q. 1; p. 4, c. 1.

[2] *Ibid.* Cfr DENZINGER, 1786. — Sur le prophétisme, III *Sent.*, d. XXIII, a. 8, q. 1; p. 257.

les autres lui sont subordonnées : car elle possède une certitude plus haute, peut même prouver les principes des autres sciences et juge en dernier ressort de leurs conclusions :

« Unde quidquid in aliis scientiis invenitur huic scientiae repugnans iudicandum est falsum [1]. »

Les principaux dogmes de foi sont contenus, au moins implicitement, dans les quatorze vérités complexes qui composent le symbole des apôtres (III *Sent.*, d. XXV, a. 1 et 2 ; p. 273-276).

L'existence de Dieu et ses principaux attributs peuvent être connus par la raison naturelle et la foi lui vient encore en aide (I *Sent.*, d. III, a. 1, q. 3, ad 4$^{m}$ ; p. 42, c. 1) ; mais le mystère de la Trinité lui est absolument inaccessible : car nous parvenons à la connaissance de Dieu par une triple voie « de rémotion, de causalité et d'éminence » en partant des créatures ; mais aucune de ces voies n'aboutit au mystère de la vie intime de Dieu, un en trois personnes (I *Sent.*, d. III, a. 2, q. 2 ; p. 43).

## I

Dieu n'est pas définissable et il est innommable, étant au-dessus de tout nom et en dehors de toutes les catégories. Cependant nous pouvons nous faire de Dieu une idée distincte quoique imparfaite, et, dans la même mesure, le nommer (I *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 1 ; p. 201). Richard ne pousse pas à fond, comme saint Thomas, l'analyse de notre connaissance analogique de Dieu [2]. Parmi les noms divers par lesquels nous désignons Dieu (*Ibid.*, q. 2 ; p. 202), les uns sont purement métaphoriques, d'autres ne le sont pas ; et même certaines dénominations s'appliquent plus proprement à Dieu qu'aux créatures :

« Quaedam sunt nomina quae significant, vel potius per quae significare intendimus distincte, et insinuare, quamvis ad sic significandum non attingamus res, quae per prius sunt in Deo et per posterius in

---

[1] I *Sent.*, Prolog., q. 5 ; p. 9.

[2] Pour la doctrine de S. Bonaventure, voir GILSON, *S. Bonaventure*, p. 196-227.

creatura. Et talia nomina magis proprie dicuntur de Deo quam de creatura, non ratione huius quod per nomen intelligimus distincte insinuari, sed ratione huius quod per nomen significare intendimus [1]. »

Le nom qui convient le mieux à Dieu c'est « Qui est » (I *Sent.*, d. XXII, q. 6; p. 208). Pour Richard la notion fondamentale de Dieu, c'est donc « acte pur », et ces deux autres extrêmement voisines, « la souveraine simplicité et la totale perfection de l'être divin » :

« Deus est enim purus actus, summe simplex et summe perfectus. In puro actu nulla est potentialitas, in summe simplici nulla compositio, in summe perfecto nulla imperfectio [2]. »

De la notion d'acte pur, notre docteur déduit l'éternité de Dieu (I *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 1; p. 284), sa science (I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 1; p. 299. — q. 7; p. 306. — d. XXXVI, a. 2, q. 5; p. 317), sa puissance (I *Sent.*, d. XLII, a. 1, q. 1; p. 372), son infinité (d. XXXIV, a. 1, q. 1; p. 294, et *Quaest. disp.*, q. 2).

Mais peut-être la simplicité divine l'a ravi davantage encore. Il lui a consacré la première question de ses *Quaestiones disputatae*, et un article de son *Commentaire* (I *Sent.*, d. VIII, a. 3, q. 1 et 2; p. 87, 88). De la simplicité il conclut à l'égalité des personnes divines (I *Sent.*, d. XIX, a. 1, q. 1; p. 181), à l'éternité (I *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 1; p. 184), à la science de Dieu (I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 7; p. 306, et a. 1, q. 4; p. 303), à son mode de présence dans la création (I *Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 1; p. 323).

Il est peut-être intéressant de noter en passant comment Richard conçoit la grandeur de Dieu :

« In divinis autem quamvis non sit quantitas molis, tamen est ibi quantitas virtutis, quam plus voluit Augustinus nominare nomine magnitudinis, quam nomine quantitatis [3]. »

D'ailleurs Dieu est au-dessus et en dehors de toutes les catégories. La simplicité de l'être divin empêche également d'établir une distinction réelle, en Dieu, entre l'essence et les

[1] I *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 4; p. 206.
[2] I *Sent.*, d. XXXV, q. 7; p. 306.
[3] I *Sent.*, d. XIX, a. 1, q. 1; p. 181, c. 1.

attributs divins, soit absolus, soit relatifs. Par conséquent en Dieu il n'y a pas pluralité réelle d'attributs : « *In essentia divina est attributorum pluralitas secundum rationem.* » Mais la multiplication de nos concepts provient, d'une part de notre mode de connaissance qui n'atteint Dieu qu'en partant des perfections créées et, d'autre part, de la suréminence de l'Être de Dieu :

« Ita quod una conceptione non potest apprehendere omnes modos perfectionum quae sunt in Deo [1]. »

Aussi les attributs divins désignent-ils l'essence même de Dieu, chacun sous un aspect particulier :

« Si aspiciamus ad illud quod per nomen alicuius attributi, verbi gratia, per nomen sapientiae, significare intendimus, illud est divina essentia sub ratione qua illuminata... ita quod formalius significat ipsam illuminationem a qua nomen sapientiae imponitur, quam essentiam [2]. »

Entre les différents attributs il ne peut donc exister qu'un ordre de raison, fondé sur notre mode de concevoir (I *Sent.*, d. II, a. 1, q. 4; p. 32). Cependant cet ordre n'est pas purement arbitraire; il se fonde d'une certaine façon, que Richard ne précise pas, sur la nature même de Dieu :

« Quamvis istis ordinatis conceptionibus non respondeat aliquis ordo realis... tamen ipsae perfectiones sunt talis naturae quod aptiores sunt secundum unum ordinem intelligendi quam secundum alium... Sicut illi pluritati secundum rationem... non respondet aliqua realis attributorum pluralitas, nec tamen est cassa quia illi respondet plenitudo divinae perfectionis de qua ab intellectu nostro possunt plures vere conceptiones formari..., sic iste ordo conceptionum cassus non est, quia respondet naturae divinarum perfectionum per quam exigunt magis secundum unum ordinem quam secundum alium apprehendi [3]. »

Dieu est intelligence et sa science ne diffère pas réellement

---

[1] I *Sent.*, d. II, a. 1, q. 3; p. 31, c. 2.

[2] I *Sent.*, d. II, a. 1, q. 2, ad 2$^{um}$; p. 30, c. 1. — Voir aussi d. XXXVI, q. 6; p. 318.

[3] *Ibid.*, ad 2$^{um}$ et 3$^{um}$; p. 33. C'est sur ce passage que se fonde Minges pour voir dans Richard un précurseur de la distinction formelle de Scot (*Skotistisches*, p. 291-293).

ni de son intelligence ni de son essence. La raison *a priori* de sa parfaite science est sa parfaite spiritualité (I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 1 ; p. 300). La connaissance en Dieu n'est pas une passion, puisque savoir et être s'identifient en lui (*Ibid.*, q. 2, ad $2^{m}$ et $3^{m}$; p. 301, c. 1), et par conséquent elle est toujours en acte (*Ibid.*, q. 7; p. 306).

Dieu se connaît lui-même (*Ibid.*, q. 2; p. 300), et il connaît ce qui est en dehors de lui, et le motif en est que son essence représente les créatures : il connaît donc ce qui est en dehors de lui, mais par ce qu'il est lui-même :

« Cognoscit aliud a se quamvis non per aliud a se, quia per essentiam cognoscit creaturam [1]. »

La connaissance de Dieu est certaine, parfaite, distincte (I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 6; p. 305) : il connaît parfaitement l'universel et aussi bien le singulier dans sa singularité : car étant cause efficiente, finale et exemplaire, l'essence divine doit représenter l'être avec toutes ses modalités (*Quodl.* I, q. 1; p. 1. — I *Sent.*, d. XXXVI, a. 1, q. 1; p. 309).

La science de Dieu se distingue en science approbative et en science de simple connaissance : la première se porte sur le bien, la seconde a pour objet le mal. Car Dieu connaît le mal; non pas que le mal ait une représentation idéale en Dieu, mais Dieu connaît le mal par l'idée de bien qu'il porte en lui-même (I *Sent.*, d. XXXVI, a. 1, q. 2; p. 210). Elle se divise aussi en science spéculative et science pratique (*Quodl.* II, q. 1; p. 31. — I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 5; p. 304); en science de simple intelligence par laquelle il connaît les possibles, et en science de vision qui a pour objet les futurs absolus (I *Sent.*, d. XXXVI, a. 2, q. 5; p. 316, c. 2).

Dieu connaît les créatures par l'*idée*, en entendant par idée la représentation intelligible des choses dans l'intelligence :

« Ideo Deus per seipsum tanquam per causam cognoscit creaturas quia eo ipso quod est summa et sufficiens causa omnium creaturarum, sunt in ipso earum ideae per quas relucent in ipso [2]. »

[1] I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 3; p. 301, c. 2.
[2] I *Sent.*, d. XXXVI, a. 2, q. 1; p. 312.

En Dieu il y a plusieurs idées, mais leur distinction n'est qu'une distinction de raison [1], et elles sont éternelles (I *Sent.*, d. XXXV, a. 2, q. 3; p. 314).

En Dieu les simples possibles n'ont pas d'idées, car lorsqu'il s'agit de Dieu, l'idée ne signifie pas seulement un rapport à la connaissance, mais aussi à la réalisation. Dieu cependant les connaît. Il possède les idées des singuliers bons; mais du mal Dieu n'a ni idée spécifique ni idée singulière (*Ibid.*, q. 4; p. 315). Dieu possède-t-il les idées en nombre infini? Oui, car Dieu connaît tous les futurs et ceux-ci sont en nombre infini, à preuve les pensées qui se succéderont sans fin dans les intelligences (*Ibid.*, q. 5; p. 317).

Dieu connaît le futur aussi bien que le présent et le passé (I *Sent.*, d. XXXVIII, a. 1, q. 1) : la connaissance des futurs se nomme prescience. Celle-ci pose des problèmes délicats dont le principal est la conciliation de la prescience et de la contingence. Assurément ce que Dieu a prévu arrivera infailliblement; mais cette prévision infaillible ne détruit pas la contingence des événements futurs, car la connexion nécessaire qui existe entre la prévision certaine et la futurition absolue est, non pas une nécessité antécédente, mais une simple nécessité conséquente, qui n'enlève rien à la contingence des effets prévus. En effet ce qui maintenant est futur, et objet de la prescience divine, aurait pu ne pas l'être : et par conséquent il n'est pas contradictoire de parler de la prévision infaillible d'une chose qui aurait pu ne pas arriver. L'âme de l'Antechrist aurait pu ne pas exister : mais dans ce cas elle n'aurait pas été prévue.

« Duplex est necessitas, una praecedens quae facit rem esse et una consequens quae nihil cogit esse. Loquendo de prima necessitate non est verum quod omnia futura de necessitate evenient: sed loquendo de necessitate secunda, omnia futura de necessitate evenient, quia illa necessitas non plus dicit nisi necessariam consequentiam eventus rei ad suam futuritionem et Dei praescientiam... Possibile est, ut aliqua futura nunquam fuerint futura et ita possibile est ut nunquam fuerint

[1] Nous en avons parlé à propos de l'illumination de l'intelligence, p. 152-159.

praescita; ideo, omnibus computatis, negandum est quod omnes res futurae de necessitate evenient [1]. »

Ou, ce qui revient au même, on peut concéder une nécessité conditionnelle :

« Dico quod verum est ex conditione vel suppositione, quod aliqua sunt futura. Sicut necessarium est hominem esse hominem, vel animal, supplendo, quod homo sit. Quia possibile est hominem non esse in esse actualis existentiae, possibile est ipsum non esse animal, in esse actualis existentiae : ita dico quod sicut possibile est de rebus futuris quod nunquam fuerint futurae, ita possibile est res futuras non evenire in effectu [2]. »

Cependant, il se défend de dire que la prescience divine dépend de l'existence des futurs. Car l'idée de prescience n'ajoute à l'idée de science qu'une simple relation d'antériorité par rapport à la chose prévue : tout comme la futurition n'ajoute à la chose qui sera qu'une relation de temps par rapport à la prévision. Or, la science divine ne dépend pas des choses, mais elle est cause, avec la volonté, de l'existence de celles-ci. Quant à cette relation de raison qu'implique la prévision, elle n'est pas fondée sur la relation de futurition, mais elle est fondée immédiatement, à la fois sur la connaissance divine et sur l'objet connu; mais plus encore sur la première que sur le second, puisque la connaissance est la cause de l'existence de l'objet :

« Praescientia, ultra scientiam significat quamdam relationem rationis, scilicet prioritatem in duratione respectu rei futurae. Et futurum ultra ipsam rem importat posterioritatem in duratione respectu praescientiae. Dico ergo quod praescientia sub ratione qua est scientia tantum, nullo modo causatur a re futura, sed est causa rerum, in quantum consideratur cum voluntate et potentia. Illius autem relationis, quam dicit praescientia ultra scientiam non videtur esse causa relatio quam futurum dicit ultra rem, nec e converso... Unde dico quod relationis quam dicit praescientia ultra scientiam, et relationis quam dicit praescitum ultra ipsam rem praescitam, ipsa Dei scientia et res scitae sunt causa, sicut extrema sunt causa relationum inter ipsa; illa tamen relatio rationis per quam scientia habet rationem praescientiae magis est per

[1] I *Sent.*, d. XXXVIII, q. 6; p. 341, c. 2.
[2] *Ibid.*, ad 5$^{um}$ et 6$^{um}$; p. 342.

scientiam quam per res scitas, quia scientia Dei approbativa causa est ut res futura eveniat [1]. »

Rien n'échappe à la prescience divine, d'abord parce que tout ce qui est futur est présent à l'éternité; ensuite parce que Dieu connaît le bien qu'il veut réaliser et le mal qu'il veut défendre (I *Sent.*, d. XXXVIII, a. 1, q. 4; p. 340), ce qui amène Richard à rechercher comment les futurs sont présents à l'éternité de Dieu (*Quodl.* III, q. 1; p. 83; I *Sent.*, d. XL, a. 1, q. 1; p. 344).

Dieu est volonté comme il est intelligence : volonté, vouloir, voulant et norme ne sont qu'une seule et même réalité (I *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 1; p. 397). Dieu veut toute chose par l'acte même par lequel il se veut lui-même :

« Sua bonitas, in quantum volita est, est ratio volendi alias bonitates [2]. »

Dieu veut les êtres qui sont en dehors de lui, non par indigence, mais par pure bonté : « *ex abundantia suae bonitatis* » (I *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 4, ad 1[m]). Cependant on ne peut pas dire que Dieu est *omnivolens*, car Dieu ne veut pas actuellement tout ce qui peut être voulu : Dieu en effet ne veut pas tout ce qu'il peut (*Ibid.*, q. 5; p. 400).

La volonté divine est la cause de toutes les créatures :

« Actualis productio creaturarum magis attribuitur voluntati sicut causae, quam scientiae et potentiae [3]. »

Elle est cause immédiate de tous les êtres : mais certains proviennent de Dieu seul; pour les autres, Dieu est à la fois cause médiate et immédiate (I *Sent.*, d. XLV, a. 2, q. 2; p. 401. — II *Sent.*, d. II, a. 1, q. 3; p. 16, c. 1).

La volonté divine est une cause libre :

« Quamvis Deus de necessitate velit suam bonitatem et volendo eam velit alia quaecumque vult, tamen quia alia non habent essentialiter ordinationem ad suam bonitatem, ideo non oportet quod volendo suam

---

[1] I *Sent.*, d. XXXVIII, a. 1, q. 3; p. 338. — Voir aussi *Quodl.* II, q. 5; p. 11.

[2] I *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 4; p. 400, c. 1.

[3] I *Sent.*, d. XLV, a. 2, q. 1; p. 400, c. 2. Sur la doctrine de Scot, voir Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, Vienne, 1907.

bonitatem, velit alia... Deus vult hoc futurum esse contingenter, ergo hoc erit contingenter [1]. »

Dieu ne se détermine pas, comme nous, par un motif (I *Sent.*, d. XLV, a. 2, q. 4; p. 404, c. 2); bien plus, il faut affirmer le primat de la volonté divine sur son intelligence :

« Non enim quia intellectus dixit rectum esse creari, ideo voluntas imperavit ut mundus crearetur; sed quia voluntas voluit creationem mundi futuram, ideo divinus intellectus dictabat rectum esse ut mundus crearetur : ita quod dictamen intellectus non determinavit ad hoc volendum, sed voluntas hoc volendo, determinavit intellectum ad hoc dictandum [2]..... Sic ergo prius, secundum nostram rationem intelligendi, fuit divinum intellectum proponere voluntati factionem mundi, non dictando hoc debere fieri, vel non debere fieri. Secundo fuit velle facere mundum, tertio intellectum dictare quod bonum erat mundum fieri [3]. »

Le motif de cette affirmation c'est qu'autrement Richard ne voit pas la possibilité de sauver la liberté de Dieu; une autre raison en est que la volonté de Dieu est la première règle de la droiture. «*Voluntas Dei est rectitudo prima*» (*Quodl.* II, q. 1; p. 33, c. 2).

Richard conçoit donc la volonté divine comme un commencement absolu et une autonomie. Dieu veut parce qu'il veut, il n'y a pas à chercher plus loin : « *Idem est voluntas... et regula voluntatis* » (I *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 1; p. 397).

La toute-puissance de Dieu est un des attributs qui ont le plus frappé Richard et bien des solutions qu'il propose, soit dans son *Commentaire*, soit dans ses *Quodlibets*, n'ont d'autre but que de sauvegarder plus pleinement la toute-puissance divine: et l'on comprend cette insistance sur la toute-puissance, quand on se rappelle sa thèse fondamentale du primat de la volonté.

Dieu est tout-puissant :

« Deus est omnipotens et potest omnia facere quae vult se posse. Sed ipsum posse omnia quae vult se posse non est praecisa ratio

[1] I *Sent.*, d. XLV, a. 2, q. 2; p. 403.
[2] I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 5; p. 304.
[3] I *Quodl.* II, q. 1; p. 33, c. 2.

omnipotentiae suae : sed ideo omnipotens dici debet quia potest omne illud quod est possibile absolute... hoc est omne illud quod non includit contradictionem [1]. »

La toute-puissance de Dieu n'a d'autres limites que l'impossibilité de poser des contradictoires et la rectitude même du vouloir divin : « *Nihil enim potest facere nisi quod potest velle* » (I *Sent.*, d. XLIII, q. 7; p. 387, c. 1. — d. XLII, q. 2; p. 372, c. 2).

Mais quand Richard affirme que Dieu ne peut faire des contradictoires, il a bien soin de noter que cela provient, non pas d'un manque de puissance, mais uniquement de ce que les contradictoires en elles-mêmes sont absolument impossibles. La raison de cette impossibilité n'est donc pas en Dieu, mais plutôt dans les créatures. Une nature est telle parce qu'elle est telle. Ne peut-on pas cependant trouver une raison plus profonde? Oui, une nature est telle, et ne peut être autrement, parce que Dieu l'a constituée ainsi; et Dieu l'a créée ainsi parce que l'idée exemplaire qu'il en portait en lui-même l'exigeait (I *Sent.*, d. XLII, a. 1, q. 4; p. 374. — q. 5; p. 375). Cette dernière raison ne porte-t-elle pas atteinte au principe du primat de la volonté? J'en laisse le lecteur juge [2].

Voilà pourquoi, et c'est intéressant à noter, la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, si fréquente dans les scolastiques, surtout à partir du XIVe siècle, paraît suspecte à notre docteur.

On peut découvrir en effet deux sens à cette expression : « puissance ordonnée ». Si on la définit, la puissance divine en tant que dirigée par sa sagesse, et c'est le sens que cette distinction a généralement dans les écrits des auteurs postérieurs, dans ce sens il est absurde de dire que Dieu pourrait réaliser selon sa puissance absolue, ce qu'il ne pourrait pas selon sa puissance ordonnée. La question ne se pose même pas : Dieu ne peut vouloir ce qui est déraisonnable ou mal ordonné.

---

[1] I *Sent.*, d. XLII, q. 8; p. 378.

[2] MINGES (*Skotistisches*, p. 276) cite cependant ce passage pour montrer que Richard est opposé à saint Thomas; seulement il omet la fin de la question qui justement pose le problème.

Mais on peut concevoir cette distinction dans un autre sens : de même qu'il y a lieu de distinguer entre nécessité absolue et nécessité conditionnée (III *Sent.*, d. XV, a. 1, q. 1; p. 156. — d. XX, a. 1, q. 2; p. 208, c. 2, etc.), de même il y a lieu de distinguer la puissance de Dieu en elle-même, absolument avant et en dehors de tout plan d'exécution, et la volonté de Dieu considérée en relation avec le plan librement voulu. Dieu peut, absolument parlant, faire tout ce qui n'est pas contradictoire ou contraire à ses attributs. Mais étant donné que Dieu a posé librement un certain ordre de créatures, il est manifeste qu'il est une infinité de choses possibles et parfaitement sages qui pourraient être voulues par Dieu absolument parlant, et que cependant il ne peut pas vouloir actuellement en conjonction avec cette première ordination : « *Manente ordinatione qua ordinaverat.* » En prenant donc l'expression de puissance ordonnée avec cette signification, la puissance de Dieu en tant qu'elle se rapporte à l'ordre actuellement réalisé, il est légitime de distinguer entre puissance absolue et puissance ordonnée :

« Respondeo, quod si dicam posse de potentia ordinata illud quod ipse facturum proposuit et rationabiliter disposuit, sic dico quod aliqua potest de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata : quia absolute potest quidquid non includit contradictionem... Si autem dicatur posse de potentia absoluta, illud quod se facturum proposuit et irrationabiliter disposuit, vel quod est facturus potest velle et irrationabiliter disponere, sic dico quod nihil potest de potentia absoluta quod non possit de potentia ordinata : nihil potest facere nisi quod potest velle et disponere se facturum [1]. »

Il faut donc rejeter absolument cette proposition :

« Deum posse illud de potentia absoluta quod posset facere si vellet, quamvis non possit illud velle facere [2]. »

En fait Richard évite toujours cette distinction amphibologique.

Le monde est-il le meilleur possible ? En d'autres termes jusqu'à quel point notre docteur favorise-t-il l'optimisme ?

---

[1] I *Sent.*, d. XLIII, q. 7; p. 387.
[2] *Ibid.*

Avec saint Bonaventure [1], Richard admet que Dieu aurait pu créér un monde différent du monde actuel (I *Sent.*, d. XLIV, a. 1, q. 4; p. 392); il incline à croire, mais sans se prononcer catégoriquement, que Dieu aurait pu créer une essence plus parfaite que l'essence la plus parfaite actuellement existante (*Quodl.* II, q. 4; p. 36). Et qu'on ne dise pas que cette supposition entraîne une imperfection dans le monde actuel, car la perfection de la créature consiste dans sa conformité à la volonté de Dieu :

« Ex hoc enim est perfectio in mundo quod ita mundus est ordinatus sicut Deus vult ipsum ordinari... Unde perfectio attenditur in mundo ex ordine ipsius mundi ad voluntatem divinam [2]. »

Mais Dieu n'aurait pas pu faire que le monde actuellement réalisé soit meilleur qu'il n'est, sinon d'une façon tout accidentelle. Le monde en effet ne peut avoir une fin plus élevée; ses parties ne peuvent être mieux disposées qu'elles ne le sont, sans changer l'ordre lui-même, c'est à dire devenir un monde différent. L'ordre actuel est donc parfait en son genre, puisqu'il n'est que la réalisation d'une idée qui est en Dieu : l'améliorer substantiellement équivaudrait à créer un ordre nouveau, c'est à dire à réaliser une idée différente de Dieu. Si l'on considère chaque créature qui compose l'univers actuel, il est possible d'admettre une amélioration mais tout accidentelle. Car on peut émettre quatre hypothèses : rendre meilleur le monde ou bien en améliorant quelques-unes des créatures en elles-mêmes, les autres restant ce qu'elles sont; ou bien en améliorant substantiellement toutes les créatures existantes; ou bien en produisant de nouvelles substances; ou bien enfin en améliorant accidentellement toutes créatures. La première hypothèse rendrait le monde moins bon qu'il n'est : car la splendeur du monde dépend de l'harmonieuse proportion des parties; les deux suivantes entraîneraient en réalité la création d'un monde nouveau. Reste donc la dernière hypothèse : une amélioration accidentelle, semblable à celle qui aura lieu après le jugement (I *Sent.*, d. XLIV, a. 1, q. 1; p. 390).

[1] GILSON, *Bonaventure*, p. 170.
[2] *Quodl.* II, q. 4, ad arg.; p. 40, c. 1.

## II

Le problème de la prédestination et celui du mal amènent Richard, comme les autres scolastiques, à distinguer dans la volonté divine, la volonté signifiée (*voluntas signi*), et la volonté de bon plaisir (*voluntas beneplaciti*). Cette dernière est une volition proprement dite, elle désigne l'acte par lequel Dieu veut absolument ou conditionnellement : la première consiste dans les signes manifestant pour nous la volonté divine : ces signes sont au nombre de cinq : l'ordre, la défense, la permission, le conseil, l'accomplissement (I *Sent.*, d. XLV, a. 3, q. 1; p. 405).

Contre la volonté de bon plaisir rien ne peut se faire : ce que Dieu veut, arrivera, car sa volonté est toute-puissante (I *Sent.*, d. XLVI, a. 1, q. 1; p. 417). Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de la volonté signifiée : contre les ordres, les défenses et les conseils de Dieu on peut s'insurger; mais ce qui est en fait et actuellement permis ou accompli ne peut être autrement (*Ibid.*, q. 2; p. 418).

Une distinction plus importante au point de vue de la question de la prédestination est la distinction entre volonté antécédente et conséquente. Dans cette distinction, on ne considère pas l'antériorité ou la postériorité dans l'acte de Dieu, mais cette distinction s'établit entre les objets voulus. La volonté de Dieu antécédente est celle dont l'objet est considéré absolument et en lui-même, abstraction faite des circonstances concrètes. La volonté conséquente est celle qui se porte sur l'objet environné de ses circonstances.

Dieu veut le salut de tous les hommes, d'une volonté antécédente et conditionnelle : mais non pas d'une volonté conséquente et absolue :

« Quod velit omnes homines salvos fieri antecedenter, quod est velle omnem hominem salvum fieri secundum quod consideratur absolute in quantum homo est, in isto sensu verum est... Quod velit omnes homines salvos fieri consequenter, hoc est compensatis omnibus conditionibus hominis, hoc est simpliciter velle... in isto sensu non

est verum...; omnes enim illi quos sic vult salvos fieri salvabuntur, sed sic non vult salvos fieri qui moriuntur in peccato mortali [1]. »

La prédestination se définit : « *Praescientia practica salutis alicuius et ordinationis ipsius in salutem.* » Formellement elle est prescience, mais elle inclut le décret divin :

« Includit tamen propositum salvandi et ordinandi illum qui praedestinatus est et potentiam hoc faciendi [2]. »

Richard ici se rapproche plus de saint Thomas que de saint Bonaventure [3].

Richard définit soigneusement tous les termes : la prescience n'implique que la connaissance de l'avenir. Le propos signifie outre la prévision, la volonté du salut. La prédestination ajoute à la prévision et à la volonté du salut l'ordination du prédestiné au salut. L'élection comporte la prévision du salut de l'élu, la volonté de son salut et, en outre, sa séparation d'avec les réprouvés. Par conséquent, de la part de Dieu la prédestination suppose un acte de connaissance et un acte de volonté et en outre une relation de raison avec son salut futur (*Quodl.* II, q. 6; p. 42, c. 2).

La prédestination est éternelle (I *Sent.*, d. XL, a. 1, q. 2; p. 354); elle est certaine, puisque Dieu a la connaissance infaillible des futurs et que son propos ne peut être frustré et par conséquent tous les prédestinés seront infailliblement sauvés (*Ibid.*, a. 2, q. 1; p. 356). Cependant prédestination infaillible ne veut pas dire prédestination nécessaire. Richard propose deux explications : d'après la première, qui rappelle celle de saint Bonaventure, la raison en est, que Dieu en prédestinant veut que le salut soit obtenu par la coopération libre de la créature : « *Ergo Deus praedestinatos ordinavit ad salutem consequendam contingenter* » (*Ibid.*, a. 2, q. 2; p. 357). Une seconde explication est proposée, et celle-ci est la seule que nous trouvions dans les *Quodlibeta* : bien que l'acte divin soit nécessaire et immuable,

[1] I *Sent.*, d. XLVI, a. 1, q. 1; p. 410.
[2] I *Sent.*, d. XL, a. 1, q. 1; p. 353.
[3] S. Bonaventure place la prédestination plutôt dans la volonté (I *Sent.*, d. XL, a. 1, q. 2; p. 705.)

l'objet de cet acte est contingent; car Dieu aurait pu ne pas vouloir le salut final de celui qui est actuellement prédestiné. Donc, si *in sensu composito* il est impossible que celui qui est prédestiné n'atteigne pas le salut, *in sensu diviso* il est possible que celui qui est prédestiné, n'ait pas été prédestiné (*Quodl.* II, q. 6; p. 42, c. 2. — I *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 2; p. 357, c. 1). L'infaillibilité de la prédestination se concilie avec la liberté de la même façon que l'infaillibilité de la prescience avec la contingence (I *Sent.*, *ibid.*, ad 6m; p. 358).

La réprobation se définit :

« *Est enim reprobatio praescientia futurae damnationis quorumdam quos poena non terminanda damnare proposuit propter eorum iniquitatem finalem* [1]. »

Le concept de réprobation n'est pas entièrement parallèle à celui de prédestination (I *Sent.*, d. XL, a. 3, q. 1, ad 1m); en effet dans la prédestination est inclus le propos de Dieu de conférer la grâce finale et la gloire à celui qui est prédestiné : la réprobation suppose aussi une détermination de la volonté divine, celle de permettre l'endurcissement final du réprouvé et de le punir éternellement pour son iniquité (I *Sent.*, d. XLI, a. 2, q. 2; p. 356, c. 1). On le voit donc clairement, Richard n'admet pas la réprobation positive, mais seulement la réprobation négative. La prédestination et la réprobation sont les deux espèces de la Providence surnaturelle qui se définit :

« Praescientia practica respectu futurorum in quantum sunt a praesciente in finem ordinabilia : unde est respectu futorurum bonorum principaliter et respectu futurorum malorum propter bona [2]. »

Les mérites, ou pour mieux dire la prévision des mérites est-elle la cause de la prédestination ? Après avoir rejeté l'hérésie pélagienne et avoir noté que non seulement la collation de la grâce, mais le bon usage lui-même de la grâce est un effet de la prédestination, notre docteur répond : il y a entre la prévision des mérites et la prédestination à la gloire une antériorité

[1] I *Sent.*, d. XL, a. 3, q. 1; p. 359, c. 2.
[2] I *Sent.*, d. XLI, a. 2, q. 2; p. 364, c. 2.

réciproque; dans l'ordre de la finalité, la gloire est la cause de la grâce; dans l'ordre du mérite la grâce est la cause de la gloire. Dans une question si délicate, il est dangereux de presser les mots, et facilement en traduisant, on déforme la pensée de l'auteur. Voici son texte :

« Si consideremus effectum praedestinationis in particulari, praescientia unius effectus bene est ratio quare Deus praeordinavit se daturum salvando alium effectum : ut, quia praescivit se daturum aliquibus finalem gratiam, ordinavit se daturum interminabilem gloriam, et e converso : secundum quod gloria est causa gratiae secundum rationem causae finalis, et gratia causa gloriae secundum rationem meritoriae causae. »

Si l'on considère la prédestination totale, c'est à dire celle qui comprend à la fois la prédestination à toute la série de grâces et à la gloire, cette prédestination totale est indépendante de la prévision des mérites : car dans cette série est comprise même la prédestination à la première grâce, laquelle est nécessaire au mérite [1].

Mais y a-t-il une cause de cette prédestination totale; et quelle est-elle ? En d'autres termes, quelle est *en Dieu* la raison pour laquelle il prédestine les uns et ne prédestine pas les autres ?

Pour bien préciser le point de la controverse, saint Bonaventure comme saint Thomas fait remarquer qu'il ne peut être question de rechercher la raison de l'acte ou de la volition divine elle-même, mais seulement d'assigner le rapport entre l'objet de cette volition et la volonté de Dieu : « *Quantum ad ordinationem voliti ad eius voluntatem.* » Et encore, rechercher une raison causale ou nécessitante est un pur non-sens. Tout au plus peut-on assigner une raison de convenance [2]. Richard ne parle pas autrement (I *Sent.*, d. XLI, a. 2, q. 2, ad 2$^{m}$; p. 368). Quelle est donc cette raison ?

Richard n'ose pas se prononcer et se contente de proposer le choix entre trois opinions qu'il discute brièvement. D'après la première, on peut assigner une raison de convenance à la

[1] I *Sent.*, d. XLI, a. 2, q. 1; p. 365-366.

[2] Bonaventura, I *Sent.*, d. XLI, a. 1, q. 2; p. 732; S. Thomas, *Summa*, pars I, q. XXIII, a. 5.

prédestination des élus, et cette raison n'est autre que la prévision de certains mérites. Mais cette réponse soulève une grosse difficulté : ce qui est un effet de la prédestination ne peut être la raison, même de convenance, pour laquelle l'homme est prédestiné à ce même effet. Or, tout acte conduisant au salut tombe sous la prédestination.

D'après la seconde, la raison de la prédestination serait la prévision de l'attitude de la volonté en face du mal, si elle était laissée à elle-même. Dieu prévoit que tel homme résisterait mieux que tel autre, ou encore qu'avec la même grâce un tel résisterait plus longtemps, et, en conséquence, il prédestine celui-ci plutôt que les autres. Mais cette opinion semble retomber dans le semi-pélagianisme : non seulement progresser dans le bien, mais même éviter le mal est un effet de la prédestination; car nous croyons que le commencement même de notre salut nous vient de la miséricorde et de l'inspiration de Dieu.

D'ailleurs, d'une façon générale, à vouloir assigner une raison à l'élection de Jacob préférablement à celle d'Ésaü, on met en péril la liberté divine. Quelle que soit la raison qu'on indique, du moment qu'il en existe une, il s'ensuit qu'il est plus raisonnable de choisir Jacob plutôt qu'Ésaü : mais Dieu ne peut faire ce qui est moins raisonnable; par conséquent il est impossible que Dieu réprouve Jacob et choisisse Ésaü : donc la prédestination de Jacob serait nécessaire.

La troisième opinion est celle de saint Thomas. La raison générale pour laquelle les uns sont prédestinés et les autres réprouvés n'est autre que la volonté de Dieu voulant manifester sa miséricorde dans la prédestination, sa justice dans la réprobation : si personne n'était sauvé, la miséricorde n'apparaîtrait pas; si tous étaient prédestinés, la justice ne s'exercerait pas... Mais si l'on recherche maintenant en particulier pourquoi Jacob plutôt qu'Ésaü fut l'objet de la prédilection divine, aucune autre raison ne peut être assignée que la volonté même de Dieu. Comme le dit saint Paul, le potier n'a-t-il pas le droit de faire ce qu'il veut de l'ouvrage de ses mains [1] ?

[1] I *Sent.*, d. XLI, a. 2, q. 2; p. 366.

Richard n'a pas poussé le problème plus loin. La question qu'il examine n'est nullement celle qui divise les Bañésiens et les Molinistes, et ce serait une entreprise vaine de vouloir l'attirer dans un camp ou dans un autre. Le problème ne fut pas posé dans les mêmes termes au moyen âge que plus tard : la question de savoir si la prédestination à la *gloire* dépend de la prévision des mérites, disputée avec acharnement depuis le XVI[e] siècle, ne coïncide pas avec le problème discuté ici : peut-on assigner une raison à la prédestination totale de tel ou de tel individu en particulier [1] ?

On voit donc que c'est à tort que certains théologiens ont cru apercevoir chez Richard une tendance semi-pélagienne, qu'ils attribuent d'ailleurs à Scot [2]. A supposer même que notre auteur admît la possibilité d'une disposition *positive* à la première grâce, cependant il est manifeste que dans le problème de la prédestination, il ne chercha nullement dans cette disposition la raison de la prédestination.

Les mêmes principes valent pour la réprobation; Richard ajoute seulement que l'obstination peut être une juste peine du péché [3], mais qu'elle n'est pas causée, mais seulement permise par Dieu :

« Obduratio secundum quod est paena... dicit quamdam privativam passionem; scilicet inhabilitatem ad susceptionem gratiae, quae inhabilitas provenit ex peccato, Deo permittente, iusto iudicio : habet ergo causam efficientem, scilicet liberum arbitrium, non ipsum Deum; et causam promerentem, scilicet peccatum [4]. »

## III

Étudiant le mystère de la Sainte Trinité [5], Richard croit que l'on peut déduire la pluralité des personnes de la perfection même de l'être divin :

---

[1] Voir les notes des éditeurs de Quaracchi (*Bonaventura*, t. I, p. 735). Pour Scot : Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Skotus*, Munster, 1906.

[2] De San, *De Deo*, Louvain, 1897, t. II, p. 77, 230, note.

[3] I *Sent.*, d. XL, a. 3, q. 2; p. 362.

[4] I *Sent.*, d. XL, a. 3, q. 3; p. 361.

[5] Pour Scot, voir Minges, *Zur Trinitätslehre des Duns Skotus*, dans *Franziskanische Studien*, t. VI, 1919, p. 24-35.

« Hoc potest declarari ex suppositionibus manifestis. Quarum prima est quod in Deo est summa bonitas; secunda, quod in Deo est summa perfectio; tertia, quod est in Deo summa simplicitas; quarta, quod est in Deo summa primitas; quinta, quod omnes emanationes necesse est reduci in unam primam [1]. »

Qu'il n'y a en Dieu que trois personnes, nous le savons par la foi, et la raison peut en donner une « déclaration » en considérant que dans la nature intellectuelle, il n'y a que deux actes possibles : comprendre et vouloir (I *Sent.*, d. II, a. 2, q. 2; p. 35). Mais concevons-nous la pluralité des personnes avant l'unité d'essence ?

« Mihi videtur dicendum, quod divinam essentiam perfecte existere, potest duplici modo intelligi : uno modo pro existere omnibus modis quibus existere nata est, alio modo pro existere tali existentia in qua nulla penitus est existendi imperfectio. Primo modo non existit perfecte prius, secundum rationem intelligendi, quam sit in ea pluritas personarum... secundo modo dico, quod prius, secundum rationem intelligendi, existit perfecte quam sit in ea pluritas personarum [2]. »

Le nom de « personne » convient aux hypostases divines :

« Nomen personae convenienter de Deo dicitur, quia persona est suppositum rationalis vel intellectualis naturae, distinctum proprietate ad dignitatem pertinente [3]. »

Mais le nom de « personne » est analogique, en tant qu'appliqué à Dieu et aux créatures (I *Sent.*, d. XXV, a. 2, q. I; p. 229); cependant on peut dire qu'il est en quelque façon univoque en tant qu'il s'applique aux trois suppôts divins :

« Persona dicit rem communem divinis personis ad similitudinem illius communitatis qua singulare vagum, ut aliquis homo, commune est singularibus significatis, ut Petro et Paulo. Haec autem communitas maior est quam aequivoca... non plene attingit tamen ad communitatem univocam, quia illud quod plene univoce de pluribus est commune, convenit illis secundum eamdem rationem in numero, si non multiplicatur in suppositis [4]. »

---

[1] I *Sent.*, d. II, a. 2, q. 1; p. 34.
[2] I *Sent.*, *ibid.*, q. 3; p. 37.
[3] I *Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 1; p. 212.
[4] I *Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 2; p. 230.

En Dieu il n'y a pas d'hypostase absolue :

« In divinis non est aliqua hypostasis constituta per proprietatem absolutam, sed tantum per proprietatem relativam cum divina essentia : ipsa enim est de ratione personae [1]. »

Les personnes se distinguent entre elles par leurs propriétés relatives « *tanquam per principia formalia distinctionis* », par leurs processions « *quasi per principia effectiva* » (*I Sent.*, d. XXVI, a. 3, q. 2; p. 240).

La personne est la propriété en tant que subsistante (I *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 2; p. 287). Mais selon notre mode de concevoir, la propriété relative est-elle avant de constituer la personnalité ?

« Videtur dicendum quod forma, ut intellecta per se, intelligitur ut habens imperfectum esse : ut autem intellecta actu pars compositi, intelligitur ut habens perfectionem essendi quae sibi convenit... Dico ergo, quod proprietatem esse, sub ratione intelligendi imperfecta, prius est secundum rationem intelligendi, quam ipsam constituere personam; sed loquendo de esse proprietatem, sub ratione intelligendi perfecta, est e converso [2]. »

---

[1] I *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 1; p. 234.
[2] I *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 1; p. 286.

# CHAPITRE II

# LA CRÉATURE

SOMMAIRE. — I. La création et la conservation. Impossibilité d'une création « ab aeterno ». Les vestiges. — II. L'angélologie : la nature angélique. La connaissance angélique. La volonté. Localisation. Le péché des anges et les démons. Les bons anges. — III. L'anthropologie. Création du premier homme. La justice originelle. La science du premier homme. Autres conditions de l'état d'innocence.

## I

Créer c'est produire de rien (II *Sent.*, d. I, a. 1, q. 1; p. 5). La création n'est donc pas proprement une mutation, car celle-ci suppose deux termes, le terme initial et le terme final, existant actuellement (*Ibid.*, q. 2; p. 6). La création active, comme la conservation, considérée en Dieu, ne diffère pas réellement de l'essence divine, mais comme l'idée de création inclut l'idée de créature, terme de l'acte créateur, la création active dénomme principalement l'action qui s'identifie avec Dieu et secondairement, dans la créature, sa relation transcendantale avec son créateur (*Ibid.*, q. 3; p. 7). La création passive n'est donc autre chose que la relation réelle de la créature au créateur (*Ibid.*, q. 4; p. 7). Création et conservation, en Dieu, ne diffèrent pas réellement, mais seulement par une distinction de raison; au contraire dans la créature la distinction est réelle, comme recevoir se distingue de garder, et évoluer (*fieri*) diffère de durer (II *Sent.*, d. I, a. 2, q. 1; p. 9).

La création est libre (*Quaest. disp.*, q. 5).

La création *ab aeterno* est impossible, déclare Richard, à la

suite de saint Bonaventure [1]; car recevoir une existence nouvelle, ou avoir un commencement, et cependant posséder l'existence de toute éternité sont contradictoires. Or, être créé, c'est recevoir une existence distincte de celle du créateur, et par conséquent une existence nouvelle; et de plus, la notion même de création *non de aliquo*, implique nécessairement l'idée d'un commencement, à moins de confondre création et conservation, ce qui est absurde (*Quaest.*, *disp.*, q. 4. — II *Sent.*, d. I, a. 3, q. 4; p. 16). Il est impossible également qu'une créature reçoive le pouvoir de créer (II *Sent.*, d. I, a. 4, q. 4; p. 23).

Dieu est la fin de toute créature (II *Sent.*, d. I, a. 5, q. 1; p. 24), principalement à raison de sa bonté (*Ibid.*, q. 2; p. 24). Tous les êtres inférieurs sont faits pour l'homme (*Ibid.*, q. 3; p. 26).

Toutes les créatures sont les vestiges de Dieu, c'est-à-dire qu'elles portent une ressemblance lointaine et vague avec leur cause et ainsi permettent de connaître quelque peu Dieu en tant qu'il est cause efficiente, exemplaire et finale; cependant la notion de vestige n'ajoute aucune réalité à l'être même de la créature, mais seulement un rapport de ressemblance ou d'effet à cause. (I *Sent.*, d. IV, a. 3, q. 1; p. 46). Cette théorie du vestige ne joue pas chez Richard le rôle important qu'elle a dans la philosophie de saint Bonaventure [2].

## II

L'angélologie a longuement arrêté Richard, comme tous les anciens : rien que dans ses *Quaestiones disputatae*, il y consacre une vingtaine de questions.

Toutes ces spéculations ont un grand intérêt, même pour le philosophe; car c'est à l'occasion des anges que, sous d'autres termes, les scolastiques ont cherché à déterminer les conditions *a priori* de la connaissance et du vouloir purs.

---

[1] Bonaventura, I *Sent.*, d. I, pars. 1, a. 1, q. 1; p. 201.

[2] Gilson, *Bonaventure*, p. 202-211. Belmond, *L'idée de création d'après Bonaventure et Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXIX, 1912, p. 561-569; t. XXX, 1913, p. 5-16; t. XXXI, 1914, p. 5-17, 358-360.

Nous avons déjà signalé quelques-unes des thèses qui classent Richard dans le courant antithomiste; il suffit ici de les rappeler. Dans l'ange notre docteur distingue une double composition : composition d'essence et d'existence, de matière et de forme (*Quaest. disp.*, q. 6. — II *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1 et 2; p. 49-55). La nature angélique diffère spécifiquement de l'âme humaine; car, celle-ci est essentiellement formée d'un corps, la nature angélique au contraire est totalement indépendante de la matière corporelle. De plus, leurs opérations sont essentiellement différentes : l'âme est proprement raisonnable, la nature angélique est intellectuelle; elle est donc supérieure à la nature de l'âme (*Quaest. disp.*, q. 7. — II *Sent.*, d. I, a. 5, q. 4; p. 27. — d. XVI, a. 1, q. 4 et 5; p. 209).

Conformément à la condamnation de Paris, Richard enseigne que dans la même espèce angélique, Dieu peut créer plusieurs anges, inégaux entre eux par leurs propriétés naturelles. Ce qui s'explique facilement, pour qui admet dans l'ange la composition hylémorphique : car certaines propriétés résultent de la matière; mais on peut défendre la même thèse, remarque Richard, sans faire appel à la matière. Dieu en effet peut réaliser plus ou moins pleinement les propriétés naturelles (*Quaest. disp.*, q. 8. — II *Sent.*, d. III, a. 5, q. 1 et 2; p. 60-62).

L'ange se connaît par intuition de sa propre nature; mais les choses extérieures à lui-même, il les connaît, les unes, comme les universels et les singuliers incorruptibles, par des représentations innées (II *Sent.*, d. III, a. 6, q. 1; p. 63); mais les autres, les singuliers corruptibles, les futurs contingents, par des « espèces intelligibles » acquises des réalités mêmes. Et par conséquent les anges peuvent « abstraire » des choses inférieures des représentations intellectuelles. Ici notre docteur est directement opposé à saint Thomas :

« Angelus potest abstrahere species intelligibiles ab ipsis rebus inferioribus... Ab istis inferioribus similitudinem recipiunt intelligibilem, non per virtutem istorum inferiorum, nisi instrumentaliter. Quia angelus per suum activum principium principaliter et per similitudines istorum inferiorum instrumentaliter educit de potentia sui possibilis speciem intelligibilem... et illa est operatio naturalis ad

similitudinem qua in nobis est naturalis operatio intellectus agentis [1]. »

Leur connaissance naturelle de Dieu, comme la nôtre, n'est pas une intuition de l'essence divine : l'ange connaît Dieu par ses effets en contemplant sa propre essence angélique; aussi se connaît-il lui-même, avant de connaître Dieu : il s'agit ici d'une priorité de nature (II *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 1 et 2; p. 67-68).

La volonté angélique est naturellement droite et par conséquent, dès sa création par ses propres forces l'ange était capable d'aimer Dieu plus que lui-même (II *Sent.*, d. III, a. 7, q. 1; p.65); il ne pouvait pas pécher au premier instant de sa création, car le premier mouvement naturel de sa volonté ne put être que droit; or, il est impossible qu'un mouvement délibéré précède le premier élan naturel de la volonté (*Quaest. disp.*, q. 24. — II *Sent.*, d. III, a. 8, q. 2; p. 64).

Les anges meuvent les corps célestes (*Quaest. disp.*, q. 16, et 17); ils sont dans le lieu, non seulement par leur opération, mais par leur substance, « *definitive non circumscriptive* » :

« Sicut formalis ratio applicationis corporis ad locum est circumscriptio, sic formalis applicatio angeli ad locum est simultas sua cum loco vel cum re existenti in loco [2]. »

Naturellement l'ange ne peut pas être à la fois en plusieurs endroits (I *Sent.*, d. XXXVII, a. 2, q. 3; p. 329). Il peut se mouvoir d'un endroit à un autre, et, pour ce faire, il doit passer par le milieu, ce qui ne peut s'exécuter en un instant, mais requiert une succession (*Quaest. disp.*, q. 19. — I *Sent.*, d. XXXVII, a. 3, q. 1, 2 et 3; p. 330-334). On voit qu'ici encore notre docteur est bien éloigné de saint Thomas.

Par sa substance, l'ange est hors du temps, il est dans l'*aevum* (*Quaest. disp.*, q. 20). Richard discute longuement la question : l'*aevum* comporte-t-il une succession? Tout en rapportant l'opinion de saint Bonaventure [3], il juge préférable l'opinion de saint Thomas qui exclut de l'*aevum* toute succession (*Quaest. disp.*, q. 22. — II *Sent.*, d. II, a. 1, q. 3; p. 39).

---

[1] *Quaest. disp.*, q. 12. — II *Sent.*, d. III, a. 6, q. 2, ad 1^um^; p. 64.
[2] I *Sent.*, d. XXXVII, a. 2, q. 1; p. 327.
[3] II *Sent.*, d. II, a. 1, q. 3; p. 62.

Les anges ne furent pas créés dans la gloire (II *Sent.*, d. IV, a. 2, q. 1; p. 69), ni même dans la grâce sanctifiante; sinon, il est peu probable qu'ils l'eussent perdue; mais ils reçurent des grâces surnaturelles (II *Sent.*, d. IV, a. 2, q. 2; p. 70).

Leur premier péché fut un péché d'orgueil (*Quaest. disp.*, q. 26. — II *Sent.*, d. V, a. 1, q. 1 et 2; p. 76-78) : Dieu ne leur ayant pas concédé la grâce de la pénitence, les démons n'ont pu se repentir de leur péché (*Quaest. disp.*, q. 2. — II *Sent.*, d. VII, a. 2, q. 1; p. 93); ils sont donc obstinés dans le mal et ajoutent continuellement péché à péché, sans augmenter cependant leurs démérites (*Quaest. disp.*, q. 28. — II *Sent.*, d. VII, a. 2, q. 2; p. 94).

Les prestiges diaboliques ont profondément intéressé notre auteur (*Quaest. disp.*, q. 31). Richard admet la possibilité des succubes et des incubes (II *Sent.*, d. VIII, a. 1, q. 6; p. 107), fidèle en cela à une opinion longtemps répandue.

Les bons anges, au contraire, par leur correspondance à la grâce (II *Sent.*, d. V, a. 2, q. 1; p. 79), ont mérité la grâce sanctifiante et la gloire (*Ibid.*, q. 2; p. 80), dès lors ils sont impeccables (II *Sent.*, d. VII, a. 1, q. 1; p. 91); mais cette confirmation en grâce ne diminue pas leur liberté; au contraire elle la consacre et l'augmente (*Ibid.*, q. 2; p. 92).

L'ange peut instruire l'homme : non pas qu'il ait le pouvoir d'agir immédiatement sur notre intelligence, ni de créer de nouveaux phantasmes dans notre imagination; mais indirectement, en agissant sur nos esprits animaux, sur nos humeurs et en combinant les images de notre imagination et de notre mémoire (*Quaest. disp.*, q. 18. — II *Sent.*, d. X, a. 2, q. 2; p. 131). Chaque homme a un ange gardien (II *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 1; p. 135), qui ne l'abandonne jamais pendant la vie (*Ibid.*, q. 2; p. 136).

## III

L'âme du premier homme a été créée par Dieu (II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1; p. 213), et son corps immédiatement formé par le créateur (*Ibid.*, a. 2, q. 2; p. 224); nos premiers parents

furent créés dans l'état d'innocence et de justice originelle, mais à la grâce sanctifiante, ils ont dû se disposer, tout comme l'ange (II *Sent.*, d. XXIX, a. 1, q. 1; p. 363). Cependant, pour produire cet acte qui les disposait prochainement à la grâce sanctifiante, ils eurent besoin d'une grâce opérante et coopérante (*Ibid.*, ad 4$^{m}$).

La justice originelle diffère donc de la grâce sanctifiante; bien plus, celle-ci n'y entre même pas à titre de complément :

« Aliqui dixerunt quod complementum originalis iustitiae fuit gratia gratum faciens; non tamen eis consentio [1]. »

La justice originelle, en effet, perfectionne directement la nature : donnée comme bien de nature, elle devait se transmettre avec celle-ci. La grâce sanctifiante, au contraire, perfectionne d'abord la personne : elle fut octroyée à Adam à titre personnel; et voilà pourquoi celui-ci dut s'y disposer par un acte personnel (II *Sent.*, d. XXIX, a. 1, q. 1, ad 2$^{m}$), et voilà pourquoi également l'homme peut récupérer la grâce sanctifiante, et non la justice originelle, par la pénitence personnelle (II *Sent.*, d. XXX, a. 3, q. 2; p. 377).

Étant donné les opinions diverses qui divisent les écoles, encore de nos jours, insistons un peu sur la nature de cette justice originelle. Différente de la grâce, elle ne consiste pas cependant dans un don naturel : elle est un don gratuit surajouté à la nature :

« Dicunt aliqui quod originalis iustitia in solis naturalibus consistebat, quia nihil aliud erat quam perfecta oboedientia virium inferiorum ad superiores et recta habitudo superiorum ad Deum... Mihi videtur dicendum quod originalis iustitiae dispositio erat per naturam, sed complementum erat per aliquod gratuitum donum naturalibus superadditum [2]. »

Don gratuit, son effet formel était de soumettre les puissances inférieures aux puissances supérieures et celles-ci à Dieu (II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 1; p. 372. — a. 3, q. 1; p. 376); ce don était une grâce *gratis data* (*Ibid.*, a. 3, q. 2; p. 377).

[1] II *Sent.*, d. XXX, a. 3, q. 2; p. 377.
[2] II *Sent.*, d. XXX, a. 3, q. 1; p. 376.

Un autre effet de la justice originelle fut, outre l'exemption de toute peine (II *Sent.*, d. XXX, a. 2, q. 1 ; p. 375), l'immortalité du corps (II *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 1 ; p. 245). A l'immortalité concouraient trois facteurs :

« Virtuositas suae naturae tanquam dispositio remota, efficacia ligni vitae, tanquam dispositio magis propinqua, et conditoris *beneficium supernaturale*... tanquam complementum [1]. »

Ce bienfait divin comprenait outre la justice « *cuius beneficii una pars fuit originalis iustitia* », la Providence divine écartant toutes les causes extrinsèques de mort [2] et de corruption (II *Sent.*, d. XIX, a. 3, q. 1 ; p. 247).

Dans nos premiers parents, avant le péché, il n'y avait pas d'ignorance proprement dite, c'est à dire « *carentia cognitionis eorum quae quis tenetur scire pro illo tempore quo debet scire illa* » ; mais ils étaient loin d'avoir toute la science possible :

« Pro simplici nescientia quae est respectu illorum quae homo non tenetur scire et talis ignorantia paena non est sed naturalis defectus consequens creaturam et haec fuit in primis parentibus ante omne peccatum; et ignorantia sic accepta forte cooperata est ad primum peccatum [3]. »

Plus loin cependant Richard concède à Adam une science très étendue : une science de toutes les choses naturelles, telle qu'elle n'aurait pu augmenter :

« Non profecisset quantum ad numerum cognoscibilium, potuisset tamen... proficere quantum ad experientiam, quia multa cognoscebat intellectu, quae postea cognovisset sensu [4]. »

Adam cependant n'aurait pas eu la connaissance de tous les futurs contingents, ni du secret des cœurs : par contre, Dieu lui avait révélé les vérités surnaturelles, nécessaires pour sa pleine vie religieuse et morale (II *Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 3 ; p. 287).

---

[1] II *Sent.*, d. XIX, a. 3, q. 1 ; p. 247.

[2] Richard admet cependant, comme probable, l'opinion qui prétend qu'Adam aurait échappé à la mort, non parce qu'il aurait pu toujours vivre, mais parce que Dieu l'aurait fait entrer au ciel, avant que la corruption ne commençât son œuvre.

[3] II *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 1 ; p. 277.

[4] II *Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 3 ; p. 287.

Dans l'état d'innocence, la multiplication du genre humain aurait eu lieu par la génération (II *Sent.*, d. XX, a. 1, q. 1; p. 251 et q. 4; p. 254), mais sans aucun dérèglement (*Ibid.*, q. 2; p. 252); et probablement avec une délectation plus intense (*Ibid.*, q. 3; p. 253). Les enfants seraient nés dans la justice originelle (*Ibid.*, a. 2, q. 3; p. 256).

Grâce au don de justice originelle, l'homme aurait pu, sans le secours de la grâce sanctifiante, résister à tout péché, tant mortel que véniel (II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 1; p. 293). Richard n'ose se prononcer sur la question, débattue entre thomistes et non-thomistes : le péché véniel était-il impossible avant le premier péché mortel? (II *Sent.*, d. XXI, a. 3, q. 1; p. 266).

Le premier péché fut un péché d'orgueil :

« Primum peccatum mulieris fuit superbia quam immediate sciendi curiositas est secuta... et post hoc per inordinatum appetitum esus ligni vetiti secuta est gula [1]. »

---

[1] II *Sent.*, d. XXII, a. 1, q. 1 et 2; p. 272-273.

# CHAPITRE III

# LE PÉCHÉ ET LA GRÂCE

SOMMAIRE. — I. Le péché originel : ses effets. La nature pure. Volontariété et transmission, rémission du péché originel. — II. Le péché actuel : péché de commission et péché d'omission. Le péché habituel. Le péché véniel. — III. La grâce : sa gratuité et sa nécessité. La grâce sanctifiante ; ses effets ; son augmentation.

## I

Le péché originel, pour Richard, comme pour saint Thomas, consiste formellement dans la privation de la justice originelle (II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 1 ; p. 372), et matériellement dans la concupiscence :

« In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia debitae iustitiae... Est etiam... aliquid materiale et haec est concupiscentia inordinationi substrata [1]. »

La concupiscence n'est que cette facilité et cette inclination de la sensualité et de la volonté à se porter à des actes désordonnés (II *Sent.*, d. XXX, a. 4, q. 2 ; p. 378) : elle n'est pas une entité positive, mais un défaut :

« Nec aliquid positivum dicit... sed dicit quemdam defectum potentiae concupiscitivae, per quem non semper potest causare rectitudinem in actu suo [2]. »

Son siège n'est proprement ni la chair, ni l'âme, mais le composé (II *Sent.*, d. XXXII, a. 2, q. 2 ; p. 400).

Le péché originel a véritablement détérioré la nature humaine : « *Per peccatum originale... natura humana in suis*

[1] II *Sent.*, d. XXX, a. 4, q. 1 ; p. 378.
[2] II *Sent.*, d. XXXII, a. 2, q. 1 ; p. 399.

*naturalibus est peiorata* » (II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 2; p. 373). Entendez bien littéralement : non seulement il a dépouillé la nature des dons gratuits, mais il l'a blessée : la concupiscence, naturelle à un composé de matière et d'esprit, est devenue plus entraînante qu'elle n'eût été dans l'état de nature pure (*Ibid.*, ad 3$^{m}$; p. 375), et le libre arbitre est devenu incapable de bien des actes naturels, en particulier de faire un acte d'amour naturel de Dieu « *super omnia* », sans un secours spécial (II *Sent.*, d. XXVII, a. 1, q. 1; p. 355).

Et ici se fait sentir déjà une conception assez matérielle. Cette détérioration de la nature, en tant qu'elle consiste dans la privation de la justice originelle, résulte du péché intérieur d'Adam, mais en tant qu'elle est une exaspération de la concupiscence, elle provient de la jouissance coupable goûtée par notre premier père mangeant le fruit défendu :

« Quamvis per malum actum interiorem voluntatis Adae, natura humana fuerit originali iustitia in ipso Ada spoliata et in naturalibus peiorata, ista peioratio non fuisset saltem tanta quanta modo est ad posteros propagata, nisi de ligno vetito comedisset... Per esum illius ligni natura humana in Ada infecta est in naturalibus peiorata, non tantum in quantum erat in illo individuo absolute, sed in quantum erat principium posteriorum. Non quia illud lignum esset, secundum se, malum... sed naturae carenti originali iustitia, propter debilitatem illius naturae erat improportionatum et contrarium [1]. »

Richard ne parle pas *ex professo* de la possibilité de la « nature pure », qui souleva de si violents débats au temps du jansénisme. Mais sa pensée n'est pas douteuse : Dieu aurait pu créer une nature, laissée à elle-même, sans le don préternaturel de justice originelle et par conséquent soumise à la concupiscence, à la souffrance, à l'ignorance et à la mort; seulement sans la faute originelle, la concupiscence eût été moins vive et la souffrance moins lourde; et voilà ce qui justifie cette expression que dans l'état actuel l'homme est blessé dans sa nature même, « *peiorata in naturalibus* », comme nous venons de l'entendre. Richard en effet déclare très nettement, que le corps est naturelle-

[1] II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 2; p. 374, c. 1.

ment corruptible [1], que la concupiscence résulte immédiatement de la nature même du composé humain, possédant des facultés diverses douées de spontanéité : les facultés sensibles tendent d'elles-mêmes au bien délectable, qui parfois ne concorde pas avec le bien honnête :

« Naturale est ipsi homini habere potentias possibiles quasi secundum quamdam contrarietatem moveri [2]; quamvis homo formatus ex elementis et suis naturalibus relictus esuriret et sitiret et interdum in ipso concupiscentia moveretur, tamen illas passiones non ita inordinatas haberet, sicut nos habemus [3]. »

Et c'est dans ce sens, sans doute, qu'il dit ailleurs que la concupiscence est « *contra naturam* [4] ». La même théorie est plus clairement exprimée encore au sujet des souffrances :

« Si autem loquamur de humana natura non eo modo quo instituta fuit, sed eo modo *quo eam Deus instituere potuit*, sic dico quod possibile fuit naturam humanam sic institui ut potuisset esse in ea ante peccatum paenalitas, non secundum quod paenalitas dicitur a punitione, sed secundum quod accipitur pro labore vel angustia, vel dolore, *quia a Deo potuit institui suis naturalibus relicta* et si sic instituta fuisset, naturaliter potuissent in ea esse esuries et sitis et aliquae aliae paenalitates, quamvis non ita graves, sicut modo sunt in humana natura propter peccatum [5]. »

Bien plus l'état de nature pure, avec toutes les misères qui lui sont inhérentes, ne répugne à aucun attribut divin et aurait été déjà un immense bienfait :

« Nec propter hoc fuisset Deus culpandus sicut crudelis, vel iniustus, sed laudandus sicut liberalis et benignus; quia qui nihil debet alicui et dat sibi magnum bonum cui annexum est modicum malum, ut in respectu, non debet reprehendi de iniquitate sed laudari de liberalitate. Illae autem paenae temporales modicum mali fuissent in respectu boni naturae humanae [6]. »

Quand notre docteur entreprend d'expliquer comment le

---

[1] II *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 1; p. 245.
[2] II *Sent.*, d. XXX, a. 3, q. 1; p. 376.
[3] II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 2, ad 3$^{um}$; p. 374.
[4] II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 1, ad 3$^{um}$; p. 373.
[5] II *Sent.*, d. XXX, a. 2, q. 1; p. 375.
[6] II *Sent.*, *ibid.*

péché originel est volontaire et comment il se transmet par hérédité, il ne peut se défendre ici encore des conceptions assez matérielles qui avaient vogue dans l'ancienne scolastique. D'ailleurs, rien n'est plus éloigné de la pensée de Richard, comme du reste de celle de saint Thomas ou de saint Bonaventure, que cette théorie en faveur au XVII^e siècle, qui considérait Adam comme le chef juridique (*caput iuridicum*) du genre humain et cherchait dans cette voie l'explication de la volontariété du péché originel en chacun de nous. Pour Richard, il n'est nullement nécessaire de trouver dans une volonté interprétative personnelle la raison de notre culpabilité : le péché originel n'est pas en nous un péché personnel, mais un péché de nature, et notre nature a été viciée de par la volonté d'Adam qui contenait dans ses flancs *seminaliter* tout le genre humain. En nous le péché originel infecte donc la personne par l'intermédiaire de la nature et la seule volontariété du péché originel est dans sa relation avec l'acte volontaire coupable du chef physique de notre race.

Néanmoins le péché originel est en nous un vrai péché : car le péché n'est que la privation de la justice que nous devrions avoir. Or, la justice originelle ayant été accordée à la nature humaine dans la personne d'Adam, qui la contenait virtuellement tout entière, tous les individus nés d'Adam, sont tenus de posséder cette justice; et comme Adam par son péché a dépouillé tous ses descendants de cette même justice, par conséquent, tous les hommes issus du premier homme viennent au monde sans cette justice originelle qu'ils devraient avoir; et dès lors ils sont infectés d'un péché proprement dit :

« Originalis iustitia primis parentibus fuit data... in quantum in eis erant omnia individua speciei humanae in virtute... Unde natura parvuli a sua origine in utero debitrix est illius originalis iustitiae. Sed natura parvuli a sua origine in utero caret originali iustitia... Praedicta autem iustitia caret natura parvuli, non per actum voluntatis personae ipsius parvuli, sed ipius Adae qui per suam inoboedientiam non solum illam naturam in numero quae in ipso erat, deordinavit, sed etiam omnes alias naturas eiusdem speciei cum sua, in ipso virtualiter praeexistentes et secundum rationem seminalem ab ipso naturaliter propagandas. Ex praedictis patet quod in natura parvuli a sua

origine in utero est carentia alicuius debitae iustitiae. Sed omnis carentia debitae iustitiae culpa est... Et quia natura est in persona ideo, quamvis illa culpa per prius sit culpa naturae, tamen ex consequenti est culpa personae [1]. »

Dès lors il est juste que les enfants morts sans baptême soient punis de la peine du dam. Cette conséquence est inéluctable. La privation de la justice originelle entraîne comme conséquence la privation de la grâce sanctifiante, car celle-ci n'avait été donnée à la personne qu'en raison de la rectitude de la nature. Or, la vision béatifique n'est due qu'à la grâce sanctifiante : ne possédant pas celle-ci, il est juste que les enfants entachés du péché originel n'obtiennent pas la vision béatifique (II *Sent.*, d. XXXVII, a. 3, q. 1 ; p. 401).

Le péché originel se transmet donc par la chair corrompue dont l'infection atteint l'âme créée par Dieu au moment de son union avec elle. Car le corps soumis au désordre de la concupiscence [2] communique ce désordre à l'âme qui l'informe, et par conséquent la prive de la justice originelle (II *Sent.*, d. XXXI, a. 2, q. 1 ; p. 391 ; q. 3 ; p. 393) :

« Anima ex unione ad carnem infectam per actionem generativae, contrahit necessitatem appetendi diversa et idem diversimode, quantum ad appetitivam sensibilem, non secundum rectum iudicium rationis ; et necessitatem habendi pronitatem interdum ad inordinatam motionem in voluntate... sed cum praedicta necessitate non potest stare iustitia originalis [3]. »

Non pas que le corps exerce proprement une action sur l'âme, mais le corps et l'âme faisant un composé substantiel, l'âme ne peut agir que conjointement avec le corps et ainsi le désordre de la sensualité entraîne le désordre de l'âme (II *Sent.*, d. XXXII, a. 4, q. 2, ad 1[m] ; et d. XXXI, a. 2, q. 1 ; p. 391). Entrant dans le détail, notre auteur suppose que l'infection remonte à partir des puissances végétatives aux puissances sensitives, pour

---

[1] II *Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 1 ; p. 372.

[2] Qu'on se rappelle que Richard suppose que dans l'homme il y a une forme incomplète différente de l'âme. La transmission du péché originel lui sert de preuve. Voir l'appendice 1, p. 392.

[3] II *Sent.*, d. XXXII, a. 4, q. 2 ; p. 405.

atteindre enfin l'âme intellectuelle (II *Sent.*, d. XXXI, a. 2, q. 2; p. 390). L'agent de transmission du péché originel est donc la semence humaine :

« Peccatum originale contrahitur ex unione animae ad carnem immediate formatam ex semine infecto et transfuso per actionem virtutis generativae [1]. »

La cause de la transmission de la tache héréditaire n'est donc pas proprement le désordre de l'acte générateur lui-même.

Richard déduit deux conséquences de ses théories : d'abord, que le concept de péché ne s'applique pas univoquement au péché actuel et au péché originel (II *Sent.*, d. XXXII, a. 3, q. 2; p. 402); ensuite, que les enfants mourant avant d'avoir reçu le baptême, quoique privés de la vision béatifique, ne subiront aucune peine sensible (II *Sent.*, d. XXXIII, a. 3, q. 2; p. 414); plus probablement ils ne souffriront même pas d'être exclus du ciel :

« Sed sufficit eis bonum quod habent et de illo gaudent et plus habent forte de gaudio de bonis creatis quam multi in hac vita [2]. »

Le péché originel est vraiment remis par le baptême, car la grâce sanctifiante étant incompatible avec l'injustice, l'infusion de la première enlève la seconde. Mais comment ? Le péché originel consiste formellement dans la privation de la justice originelle; or celle-ci n'est pas rendue : comment donc le péché originel peut-il être remis ? L'explication de Richard est ingénieuse : c'est, répond-il, que le *debitum iustitiae originalis* est remis et remplacé par la nécessité de posséder la grâce :

« Peccatum originale quantum ad suum formale, quod est carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam, cui gratia gratum faciens est incompossibilis... secundum se simpliciter remittitur per baptismum, non quia... restituatur originalis iustitia, sed quia ibi, per meritum Christi et gratiam gratum facientem quae in baptismo parvulo datur et cuius gratiae ex tunc parvulus debitor constituitur, debitum originalis iustitiae remittitur ita quod debitum originalis iustitiae in debitum gratiae gratum facientis commutatur. Et ideo, quamvis puer, post

[1] II *Sent.*, d. XXXI, a. 2, q. 2; p. 392.
[2] II *Sent.*, d. XXXIII, a. 3, q. 2; p. 415.

baptismum, careat originali iustitia, tamen non pro illa carentia culpatur, quia non quaecumque carentia iustitiae culpa est, sed iustitiae ad quam habendam ille qui ea caret, obligatur [1]. »

Quant à la concupiscence, qui est la partie matérielle du péché originel, bien que diminuée par l'infusion de la grâce, elle ne cesse pas d'exister : mais elle perd sa culpabilité, parce qu'elle n'est plus informée par le désordre du péché formel :

« Quantum vero ad concupiscentiam, quae est materiale in peccato originali, et cui non opponitur gratia... secundum se, sed quantum ad eius inclinationem, eo quod inclinat ad contrarium huius ad quod inclinatur concupiscentia, non totaliter remittitur, sed per quamdam gratiam gratis datam, sicut forte est character baptismalis, et per gratiam gratum facientem quae ad contrarium inclinat, debilitatur... Quia tamen in baptizato non remanet coniuncta illi deformitati quae formaliter est culpa, ideo rationem culpae non retinet, sicut non potest vere dici quod corpus carens anima sit homo [2]. »

Comment faut-il comprendre ces paroles ? Dirons-nous que l'homme n'ayant plus, en vertu de son baptême, le *debitum iustitiae originalis*, n'a plus le *debitum non habendi concupiscentiam* ? C'est l'explication proposée à la question suivante : « Si la chair reste infectée après comme avant le baptême, comment ne fait-elle pas revivre le péché originel ? » Richard répond :

« Caro infecta non potest causare culpam originalem... nisi illa persona sit debitrix originalis iustitiae; illud autem debitum remittitur per baptismum [3]. »

Peut-être; mais je crois qu'on peut présenter la pensée de Middleton d'une façon légèrement différente. L'état de justice originelle comprend deux éléments : 1) une « *gratia gratis data* » maintenant l'ordre dans les puissances, et par conséquent 2) l'ordre lui-même, c'est à dire l'absence de concupiscence (II *Sent*, d. XXXIII, a. 1,q. 1 ; p. 410). Le péché originel consiste formellement dans la privation du don préternaturel, cause de

---

[1] II *Sent.*, d. XXXII, a. 1, q. 1; p. 397.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, q. 2; p. 398.

cette harmonie, et par conséquent seulement matériellement, dans la désharmonie elle-même, suite de cette privation (II *Sent.*, d. XXX, a. 4, q. 1 ; p. 378). La concupiscence n'a donc la « *ratio peccati* » qu'en tant qu'elle entre comme élément dans ce complexus qu'est l'injustice originelle, c'est à dire, qu'en tant qu'elle est liée et fait un avec la privation de la *gratia gratis data*. Du moment que ce lien est rompu, du moment que l'absence du don préternaturel cesse d'être une privation proprement dite, pour devenir la simple « *carentia doni non debiti* », la concupiscence elle-même est comme libérée de sa tare : elle reste concupiscence, mais elle n'est plus concupiscence coupable, tout comme un vice, qui est coupable et péché tant qu'il est voulu ou consenti, cesse d'être coupable, tout en restant un défaut et une inclination au mal, dès que la volonté le désapprouve (II *Sent.*, d. XXXII, a. 1, q. 1, ad 1$^{m}$; p. 397. — Cfr d. XXI, a. 2, q. 3 ; p. 256). Telle est, je crois, la vraie pensée de Richard.

## II

Le péché actuel, comment faut-il le concevoir ?

Pour comprendre notre docteur, rappelons que Middleton, comme tous les scolastiques, à la suite de saint Augustin, établit en thèse que le mal n'est pas une réalité positive, mais une privation [1] ; donc le péché actuel est formellement une privation :

« Formaliter loquendo est carentia boni debiti in voluntate [2]. »

Cette définition est générale et s'applique au péché d'omission aussi bien qu'au péché de commission. Dans ce dernier on peut distinguer matière et forme : la forme c'est la difformité de l'acte, la matière c'est l'acte lui-même qui est désordonné :

« In peccato actuali est aliquid formale, scilicet deformitas ipsius actus, quae est privatio alicuius boni debiti in actu ; et aliquid materiale, scilicet actus illi deformitati substratus. »

---

[1] II *Sent.*, d. XXXIV, a. 1, q. 1 ; p. 418.
[2] *Quodl.* I, q. 22 ; p. 29.

« Illud quod formaliter peccatum est in peccato commissionis est carentia obiecti debiti, vel... debitae circumstantiae, vel... relationis ipsius actus ad finem debitum [1]. »

Le péché d'omission est défini : « *carentia debiti actus* ». Il peut exister sans qu'il y ait d'acte positif qui lui serve de soutien : le sujet donc de la difformité est la volonté elle-même : « *imo ipsa voluntas illius est subiectum* ». Bien plus, le péché d'omission ne suppose pas nécessairement un acte positif précédant ou concomitant à titre de cause (*Quodl.* I, q. 22; p. 30. — II *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 1; p. 430. — *Quaest. disp.*, q. 23). L'omission est, dans ce cas, volontaire seulement en ce sens qu'il est en notre pouvoir d'agir ou de ne pas agir (*Ibid.*, ad 3$^{m}$; p. 430).

Dans tout péché mortel il y a, à la fois, conversion vers les créatures et aversion de Dieu, ce qui constitue le formel du péché : l'aversion étant non pas un mouvement contre Dieu, mais un éloignement de Dieu par le mouvement même ou l'amour qui nous porte à la créature, il est manifeste que la conversion vers la créature précède logiquement l'éloignement de Dieu (*Quaest. disp.*, q. 25. — II *Sent.*, d. XLII, a. 3, q. 1 et 2; p. 513-514).

L'effet du péché mortel est double : d'abord de diminuer, dans l'âme, son inclination naturelle vers le bien (II *Sent.*, d. XXXV, a. 2, q. 1; p. 435), sans qu'il puisse cependant la détruire radicalement (*Ibid.*, q. 2); ensuite de priver complètement l'âme de la grâce sanctifiante (*Ibid.*, q. 4; p. 437. — Cfr d. XXVI, a. 1, q. 3; p. 341).

Le péché habituel est un état, résultant de l'acte passé. Mais en quoi il consiste formellement, notre docteur ne l'explique pas clairement. Tel passage donne l'impression que, pour lui, le péché habituel serait avant tout le *reatus paenae*, comme l'enseignera Scot. Richard en effet n'assigne d'autre fondement à l'obligation de subir un châtiment, que la loi divine décrétant que tout péché sera puni (II *Sent.*, d. XLII, a. 2, q. 1; p. 510). Mais cette impression doit être corrigée, je crois, par d'autres passages. En effet, ailleurs, Middleton enseigne que le péché

[1] II *Sent.*, d. XXX, a. 4, q. 1; p. 378. — *Quodl.* I, q. 22; p. 30.

habituel est la diminution même de cette aptitude de l'âme au bien, ou mieux encore, la privation d'un certain degré de proximité avec Dieu. Quoi qu'il en soit, il distingue au moins nettement le péché habituel du péché actuel et du refus de la volonté de se corriger :

« Homo potest dici peccator et secundum actum et secundum habitum... dico quod ratio mali quod est peccatum, per prius et principalius est in malo voluntatis actu, quam in diminutione boni debiti facta per malum voluntatis actum. Secundario tamen et *per quamdam habitudinem ad malum voluntatis actum, illa diminutio boni participat rationem peccati.* Nec est intelligendum quod illa diminutio boni in facto esse sit totaliter idem quod carentia emendae debitae pro actu peccati, imo differunt, sicut corruptio alicuius gradus propinquitatis ad luminis susceptionem, et obstaculum quo ille gradus corrumpitur. Et forte plus habet de ratione peccati praedicta carentia, quam diminutio ipsius naturalis aptitudinis ad virtutem [1]. »

Le péché véniel diffère du péché mortel infiniment, car si par le premier on préfère la créature à Dieu, il n'en va pas ainsi du second (II *Sent.*, d. XLII, a. 2, q. 2; p. 511). Le premier dit aversion de Dieu; le péché véniel n'est qu'une disposition lointaine qui peut amener cette aversion : voilà pourquoi le premier prive de la grâce sanctifiante et entraîne la peine éternelle, le second ne prive pas de la grâce et ne mérite pas l'enfer. Le péché véniel est un acte qui, sans lui être opposé, n'est pas ordonné vers la fin (*Ibid.*, p. 512). Son effet est de diminuer la ferveur de la charité et sa stabilité [2] :

« Concedo quod nunquam minuitur quoad eius essentiam, quamvis frequenter minuatur *quantum ad fervorem et quantum ad suam in anima radicationem*... Veniale est dispositio ad mortale ex quo patet ulterius quod per peccatum veniale diminuitur radicatio caritatis in anima. Quia etiam per veniale minuitur in anima habitus concordans caritati, ideo habens caritatem, minus fervens efficitur [3]. »

---

[1] II *Sent.*, d. XXXV, a. 2, q. 4; p. 439. — d. XLII, a. 2, q. 1, ad 1^um; p. 510.

[2] A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde*, Bamberg, 1923, p. 121, 254.

[3] I *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 5; p. 167.

## III

La théologie de la grâce est encore peu développée chez Richard, comme chez la plupart des anciens scolastiques : en particulier il parle fort peu de la grâce actuelle.

Contre Pélage, notre docteur défend vigoureusement la gratuité et la nécessité de la grâce. La gratuité est mise surtout en lumière quand il montre (II *Sent.*, d. XXVII, a 2, q. 1; p. 349) que la première grâce ne peut nullement être méritée *de condigno* : il admet cependant que, dans un sens large, des actes bons, sans la grâce sanctifiante, peuvent mériter la première grâce *de congruo*. Pour ce mérite *de congruo*, faut-il un secours spécial? Richard traitera cette question plus loin, lorsqu'il parlera de la disposition à la justification; il ne faut donc comprendre cette dernière affirmation qu'en fonction de ce qu'il dira à cet endroit.

Notre docteur commence par définir très exactement le mérite :

« Meritum *simpliciter* (de condigno) respectu alicuius rei est obsequium pro quo res illa debetur operanti habendo respectum ad dignitatem operantis et operis. — Meritum *secundum quid* voco obsequium quod non est remunerabile illa re, habendo respectum ad opus et ad operantem, remuneratur tamen illa re, propter liberalitatem retribuentis [1]. »

Du premier genre de mérite il ne peut être question quand il s'agit de l'infusion de la première grâce, mais seulement d'un mérite « *secundum quid* » :

« Et tali merito non habens gratiam potest sibi mereri eam, quia quamvis habendo respectum ad operantem et ad opus illud, obsequium non est remunerabile tam nobili dono, sicut est donum gratiae, tamen ex libera liberalitate, homini facienti quod est in se, gratia datur. Loquendo autem de merito *simpliciter*, non habens gratiam non potest sibi mereri eam [2]. »

C'est dans ce sens que Middleton interprète l'adage : « *Facienti*

[1] II *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 1; p. 350.
[2] II *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 1; p. 350.

*quod est in se gratia datur* » à savoir « *ex liberalitate* » (II *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 1 ; p. 350).

Pour la nécessité de la grâce, Richard n'est pas moins formel. S'agit-il de la connaissance naturelle de la vérité et de la volonté du bien simplement honnête, de la moralité naturelle, par elles-mêmes nos facultés sont capables d'y atteindre, en supposant le concours général, « l'influence générale », comme s'exprime Richard, de la cause première : celle-ci est nécessaire à toute opération naturelle. Mais pour parvenir à la connaissance de vérités qui dépassent la raison, ou pour vouloir la fin surnaturelle, un secours spécial de Dieu est absolument requis :

« Requiritur ultra naturale lumen intellectus nostri, et ultra virtutem naturalem nostri affectus, aliquod adiutorium supernaturale per quod nostrum liberum arbitrium respectu praedicti veri et boni possit se movere [1]. »

Dans l'état de nature déchue, nos facultés ne peuvent cependant plus poser, sans secours spécial, tous les actes naturels, et parmi ceux-ci notre docteur signale l'amour de Dieu « *super omnia* » :

« Homo infirmus, quamvis per se possit agere aliquos actus homini naturales, non tamen omnes, nisi per aliquod adiutorium, sine quo homo sanus illos agere posset [2]. »

Sans la grâce sanctifiante, notre libre arbitre peut éviter chaque péché en particulier, mais il est impossible qu'il évite longtemps de tomber dans quelque péché mortel :

« ...nisi per gratiam gratum facientem liberum eius arbitrium sanetur et adiuvetur. Sic ergo sine illa potest vitare quodlibet mortale in singulari quod tamen non potest vitare omnia in communi [3]. »

C'est sans doute avec cette restriction qu'il faut comprendre cette assertion, qui autrement serait exagérée, que le libre arbitre, corrompu par le péché, ne peut plus observer les commandements de Dieu « *quoad substantiam* » (II *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 3 ; p. 357).

[1] II *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 1 ; p. 355.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, a. 2, q. 2 ; p. 359.

Sans un secours spécial et surnaturel de Dieu, le pécheur ne peut faire un acte de pénitence salutaire (IV *Sent.*, d. XIV, a. 6, q. 1 ; p. 182). Cette nécessité de la grâce actuelle pour se disposer à la vraie pénitence est bien mise en lumière à propos des démons : ceux-ci ne peuvent plus se convertir, d'après notre auteur, parce que, dans sa justice Dieu ne leur en donne plus la grâce :

« Cum gratia gratum faciens sit supra facultatem cognitionis et affectionis naturalis.... Sed dispositio inclinans rationalem seu intellectualem creaturam ad gratiam, aut inclinat dirigendo cognitionem, aut excitando seu movendo affectionem : necessarium est ergo quod adsit supernaturale adiutorium ad hoc ut creatura... inclinetur ad gratiam [1].

Aussi, sans un secours spécial et surnaturel de Dieu, l'homme peut bien se disposer « *remote* » à recevoir la grâce sanctifiante, mais non pas la mériter ou s'y disposer immédiatement :

« Dispositio ad gratiam gratum facientem duplex est : quaedam remota et indirecta, quaedam propinqua et directa. Loquendo de prima dispositione, liberum arbitrium, per sua naturalia, cum sola generali motione primi moventis, potest... quia hoc modo, qui libero arbitrio suo recte utitur, quantum potest, disponit se ad gratiam gratum facientem. Loquendo autem de dispositione secundo modo, liberum arbitrium non potest se disponere ad gratiam gratum facientem, nisi per aliquam gratiam gratis datam, comprehendo sub gratia gratis data, non tantum aliquod habituale donum naturalibus superadditum, sed etiam aliquam Spiritus Sancti specialem motionem factam per se immediate tantum, vel cum hoc etiam mediante aliqua creatura [2]. »

Plus bas, il ajoute que cette disposition prochaine suppose une motion et une illumination surnaturelles :

« Ideo ad talem dispositionem oportet hominem supernaturaliter excitari et illuminari [3]. »

Ces lignes manquent encore un peu de précision.

Richard d'ailleurs attribue cette nécessité d'un secours surnaturel, non à la corruption de la nature déchue, mais à la

---

[1] II *Sent.*, d. VII, a. 2, q. 1 ; p. 93.
[2] II *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 2 ; p. 356.
[3] *Ibid.*

transcendance de la grâce : car, même dans l'état d'innocence, Adam n'eût pu se disposer à la grâce sanctifiante, sinon en vertu d'une *gratia gratis data* :

« Per gratiam gratis datam potuerunt proficere in disponendo se de congruo ad gratiam gratum facientem [1]. »

Cette disposition prochaine, œuvre de la grâce, mérite seulement « *de congruo* » l'infusion de la grâce sanctifiante.

Peut-on conclure de ces passages que Richard admette dans les bonnes œuvres naturelles, une disposition positive à la première grâce? Des théologiens, soucieux de lire entre les lignes la pensée des auteurs, l'ont cru. Il est vrai que Richard n'a pas distingué comme les modernes entre disposition *négative* et disposition *positive* : sa pensée eût donc pu être plus claire; mais c'est lui prêter également une précision qu'il n'a pas faite, que de l'interpréter comme parlant d'une disposition positive. En histoire, on ne recherche pas ce que tel auteur aurait pu dire, mais ce qu'il a dit; et s'il a parlé vaguement, on le constate, et on peut le déplorer, mais non suppléer.

Sans la grâce sanctifiante, impossible de mériter de *condigno* et par conséquent de faire un vrai progrès (II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 2; p. 294), d'observer la loi divine « *sicut oportet* », ou comme il s'exprime « *quantum ad formam et intentionem praecipientis* », c'est à dire méritoirement :

« Patet quod liberum arbitrium sine gratia gratum faciente mandata secundum formam et intentionem mandantis observare non potest, cum (sine) gratia gratum faciente proficere non possit in merito de condigno [2]. »

Si la grâce sanctifiante n'est pas nécessaire pour résister à la tentation, elle est nécessaire pour la « vaincre »; c'est à dire y résister avec mérite :

« Tunc ergo tentatio ab homine superatur, cum ita virtuose tentationi resistit quod per hoc efficitur Deo gratior et aeterno regno dignior [3]. »

---

[1] II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 2; p. 294.
[2] II *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 3; p. 357.
[3] II *Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 3; p. 360.

Toute la doctrine de Richard sur la nature de la grâce actuelle (*gratia gratis data*) se réduit [1] aux quelques mots que nous avons cités; on pourrait donc la définir : une motion spéciale et surnaturelle produite immédiatement par le Saint-Esprit, qui illumine l'intelligence de l'homme et excite sa volonté au bien. En outre, on peut aussi appeler grâce actuelle certaines incitations au bien produites par le Saint-Esprit au moyen des créatures (II *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 2; p. 356).

La nature de la grâce sanctifiante a retenu davantage son attention : il a même consacré une de ses *Quaestiones disputatae*, la 32e, à examiner en quoi la grâce diffère de la gloire.

La grâce sanctifiante est un accident : elle est créée par Dieu et non pas tirée de la puissance de l'âme (II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 2; p. 341); il en va de même de la charité qui est un « *habitus a Spiritu Sancto voluntati infusus* » (I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1; p. 156). A l'encontre de saint Thomas, et fidèle à son principe de ne pas distinguer comme des réalités distinctes l'âme et ses puissances, Richard préfère (*magis assentio*) dire que la grâce ne diffère de la charité que par une relation :

« Non differunt secundum aliquid absolutum, sed tantum ratione et relatione, quia caritas in comparatione ad animam, in quantum eam in supernaturali esse Deo grato perficit, est ipsa gratia gratum faciens : in comparatione vero ad proprium eius actum, quo ita care diligit Deum, ut propter suam bonitatem ipsum omni creaturae anteponat, dicitur caritas et habet rationem virtutis [2]. »

On peut dire que la même réalité, sous l'aspect grâce, informe l'essence de l'âme, et, sous l'aspect charité, informe la volonté : vu que la volonté ne diffère de l'essence de l'âme que par son

---

[1] Le mot *gratia gratis data* s'oppose à la fois à don naturel et à *gratia gratum faciens*, c'est à dire à la grâce sanctifiante. Dans ce sens il appellera la justice originelle, *gratia gratis data* (II *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 1; p. 293, c. 1). Souvent il l'emploie pour désigner un secours passager mais surnaturel de Dieu. C'est dans ce sens que l'expression équivaut à l'appellation moderne de grâce actuelle. Il n'a pas d'autre mot pour désigner cette réalité.

[2] *Quaest. disp.*, q. 32. — II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 1; p. 339. — Voir aussi Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923, p. 522-527.

rapport à l'acte (II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 4; p. 342). La grâce sanctifiante est donc dynamique :

« Gratia movet liberum arbitrium et per modum causae efficientis instrumentalis et per modum formae. Primo modo movet liberum arbitrium in instanti suae infusionis quia... Spiritus Sanctus tanquam principale agens per suam influentiam, quae est gratia, tanquam per instrumentale efficiens, in libero arbitrio causat quamdam excitationem et inclinationem ad bonum voluntatis actum : illa autem excitatio... non est actus volendi sed dispositio ad illum actum vel aliqualis inchoatio... Movet etiam gratia liberum arbitrium per modum formae, in quantum liberum arbitrium per formam gratiae, potest se movere et elevare ad opera meritoria de condigno [1]. »

Cette conception dynamique de la grâce semble exclure à première vue la nécessité d'une grâce actuelle pour les œuvres méritoires des justes : et ce qui renforce cette impression c'est la façon dont notre docteur définit « grâce opérante et grâce coopérante », ou encore « grâce prévenante et grâce subséquente », qui ne sont que des aspects différents d'une seule et même réalité :

« Gratia gratum faciens et cooperans est eadem gratia realiter, differens secundum respectus. Duplex enim est effectus gratiae : primus est animam Deo facere gratam, et secundum hunc effectum dicitur *operans*. In quantum autem est principium operis meritorii... dicitur *cooperans*. Primo etiam modo dicitur *praeveniens*, in quantum praevenit bonum liberi arbitrii, ipsum liberum arbitrium ad bonum excitando et inclinando. Dicitur autem *subsequens* in quantum per liberum arbitrium perficit in bono, formatum actum volendi eliciendo [2]. »

Cependant, je crois bien que Richard exige outre la grâce sanctifiante une motion du Saint-Esprit, ce que nous nommons aujourd'hui une grâce actuelle, pour que le juste, déjà capable *in actu primo*, et incliné vers le bien, passe à l'acte second. Voici en effet ce qu'il déclare :

« Sed hoc totum compositum ex voluntate et caritate, quod est unum per accidens non potest per se sufficienter determinare ad ipsum caritatis actum, et se movere illo motu, quia nulla res per se sufficienter

---

[1] II *Sent.*, d. XXVII, a. 1, q. 5; p. 343.
[2] II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 6; p. 344.

potest determinare et movere ad consecutionem sui finis, quia finis uniuscuiusque rei nobilior est illa re... Cum ergo compositum ex caritate et voluntate moveatur actu caritatis ad consecutionem finis, imo ille actus est directa motio ad finis consecutionem, non potest per se determinare sufficienter ad actum caritatis, ne se illo motu movere; et quia voluntate caritate formata, non est aliquis motor superior, in cuius virtute possit se sufficienter determinare ad actum suum et ipsum elicere, nisi Deus, ideo ad hoc requiritur motio Spiritus Sancti, tanquam principaliter agentis. Et quia actus praedictus est omnibus aliis actibus animae nobilior et eorum et omnium animae habituum finis, sub Deo, ideo ad eliciendum illum actum, non tantum requiritur generalis motio Spiritus Sancti, sicut ad alios actus, sed requiritur motio specialis [1]. »

Néanmoins, ajoute-t-il, la nécessité de cette motion spéciale du Saint-Esprit ne supprime pas la nécessité de la charité comme principe immanent (I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1; p. 156).

De ces textes que nous venons de citer, on peut conclure quels sont les effets formels de la grâce sanctifiante : le premier, c'est d'orner l'âme pour la rendre agréable à Dieu; le second, d'être, en tant que charité, le principe subjectif et immanent des actes méritoires : en outre elle est la cause de notre adoption :

« Per gratiam facti sunt filii. Per hoc habentes ius in bonis gloriae ipsius Patris et ideo tam homines quam boni angeli Dei sunt filii adoptivi [2]. »

L'adoption est donc le droit concédé aux justes d'obtenir les biens éternels à titre d'héritage. Cette adoption est le fait de toute la Trinité (III *Sent.*, d. X, a. 3, q. 2; p. 102). Enfin la grâce sanctifiante perfectionne les vertus naturelles acquises qui, sans elle, ne peuvent produire des actes parfaits, c'est à dire des actes conduisant à la vie éternelle et pleinement agréables à Dieu. Même les vertus infuses, comme la foi et l'espérance, sont impuissantes à poser des actes pleinement méritoires, si elles ne sont informées par la grâce sanctifiante : dans ce sens la

[1] I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1; p. 156.
[2] III *Sent.*, d. X, a. 2, q. 2; p. 101.

grâce est la forme des vertus (II *Sent.*, d. XXVII, a. 1, q. 3; p. 349).

L'infusion de la grâce sanctifiante nous communique le Saint-Esprit en personne. Assurément le Saint-Esprit est présent partout, mais dans l'âme du juste, il est présent d'une façon particulière, comme objet de jouissance. Autre chose, en effet, est d'avoir un don sans pouvoir en jouir, et autre chose d'en avoir la jouissance : cette concession nouvelle est une nouvelle donation :

« Vere et proprie datur secundum se, et non tantum donum creatum sibi appropriatum. Et ratio est haec, quia dare Spiritum Sanctum... est facere quod illa creatura habeat facultatem ad fruendum eo. Hanc autem facultatem habet... per caritatem, et ideo cum sibi datur donum caritatis, vere etiam datur persona Spiritus Sancti per essentiam. Quamvis enim ante illud donum esset in ea persona Spiritus Sancti per essentiam, quia ubique est, tamen ipsa creatura non habebat facultatem ad fruendum eo [1]. »

Un autre effet de la charité est de rendre l'âme souple aux motions du Saint-Esprit :

« Ad tria tamen necessarius est in voluntate habitus caritatis : ad hoc scilicet ut per ipsum voluntas, etiam non actu agens, habeat Spiritum Sanctum, ita ut sibi habitualiter unita remaneat, et ad hoc ut sit prompta et digna suscipere eius motionem et ad hoc ut in movendo se ad bonum actum, efficaciter cooperetur motioni principalis motoris [2]. »

Bien que notre intelligence ne puisse connaître Dieu immédiatement, par la charité notre volonté atteint Dieu sans intermédiaire; ce qui est une nouvelle preuve du primat de la volonté (I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 3; p. 158).

Personne ici-bas, sans révélation spéciale, ne peut savoir avec certitude s'il a la charité et par conséquent s'il est en état de grâce (*Ibid.*, q. 5; p. 161).

La grâce est susceptible d'augmentation (II *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 2; p. 351), tout comme la charité (I *Sent.*, d. XVII,

[1] I *Sent.*, d. XIV, a. 2, q. 1; p. 133.
[2] I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1; p. 156, c. 2.

a. 2, q. 1 ; p. 163). Cette augmentation peut-elle être méritée *de condigno* par le juste ? Richard ne se prononce pas (II *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 2 ; p. 351) ; mais, selon lui, par la grâce sanctifiante, la vie éternelle peut être méritée *de condigno* (*Ibid.*, q. 3 ; p. 352). La charité, elle, — et sans doute devons-nous en dire autant de la grâce, puisque, selon Richard, elles sont une même réalité, — ne s'augmente pas par chaque acte bon « *secundum communiorem opinionem* ». En effet la charité ne grandit que par la création d'un nouveau degré de charité : or, Dieu n'ajoute ce nouveau degré que si nous nous y sommes disposés soit par un acte de charité aussi intense qu'il nous est possible, soit par la multiplication d'actes de charité, dont la somme soit équivalente à cet acte d'intensité parfaite (I *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 3 ; p. 165). Cependant cette augmentation n'est pas illimitée : car d'une part, la capacité de chaque âme est limitée et d'autre part, l'âme du Christ a reçu un degré de charité remplissant complètement sa capacité propre et qu'il n'est pas possible de dépasser (*Ibid.*, q. 4 ; p. 166). La charité peut être détruite par le péché mortel, mais en fait, jamais elle ne diminue :

« Nunquam minuitur, quantum ad eius essentiam, quamvis frequenter minuatur quantum ad fervorem et quantum ad suam in anima radicationem [1]. »

---

[1] I *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 5 ; p. 167.

# CHAPITRE IV

# LA CHRISTOLOGIE

SOMMAIRE. — I. L incarnation : l'union hypostatique. Double filiation et double existence. — II. La nature humaine du Christ. Son impeccabilité, la grâce. Sa science de vision; sa science infuse et expérimentale. Sa puissance. Les imperfections et les passions. Le mérite. — III. La rédemption : le rachat. Les raisons de convenance de la rédemption. La médiation et la satisfaction. Nécessité de la mort du Christ. — IV. L'Église : unité et universalité. Les membres de l'Église. Le Christ, chef de l'Église. — V. Mariologie.

## I

Le troisième livre des *Sentences* est consacré à la christologie et à la théorie des vertus. Dans sa doctrine christologique, Richard expose les théories reçues de son temps, sans y mêler les vues originales que présentera plus tard Scot [1].

Avec saint Thomas et abandonnant une thèse chère à l'école franciscaine, Richard croit qu'il est plus conforme aux autorités des saints Pères, de dire que, sans le péché, l'incarnation n'eût pas eu lieu (III *Sent.*, d. I, a. 1, q. 4; p. 12).

La personne du Fils de Dieu étant acte pur, tout mode d'union entraînant un changement ou un devenir dans la personne, doit être rigoureusement exclu : donc seule l'union hypostatique, c'est à dire l'union de deux natures en une seule hypostase, est possible (III *Sent.*, d. I, a. 1, q. 1; p. 4).

Richard, avec tous les scolastiques, admet la définition classique de la personne : « *Persona est rationalis naturae individua substantia* »; ou encore : « *Est intellectualis naturae incommunica-*

[1] SEEBERG, *Scotus*, p. 21.

*bilis existentia* [1]. » L'idée de *suppositum* ajoute à l'idée de nature la notion d'exister en soi et par soi : « *Suppositum ultra naturam dicit rationem in se et per se existendi* »; or, exister en soi et par soi ne convient pas à la nature par elle-même, mais est l'effet de la cause première. D'autre part, *hypostase* et *suppôt* ne diffèrent que selon la raison :

« Hypostasis est res in se existens, habens se ad proprietatem essentialem sicut suppositum ad naturam. Unde hypostasis et suppositum sola ratione differre videntur [2]. »

Ceci posé, la possibilité de l'union hypostatique s'explique par ce fait que Dieu peut maintenir une nature dans l'existence, sans lui accorder cependant d'exister en elle-même : car une nature n'existe que par l'influence de la cause première; exister en soi dépend donc de cette libre influence. Dieu peut aussi bien donner à une nature d'exister *in alio*, qu'il peut lui donner d'exister en soi :

« Nulla creata substantia in seipsa potest existere nisi praesupposita influentia causae primae. Et quia influentia causae primae est voluntaria, sicut potest adesse ad hoc ut substantia maneat et non operetur, ita potest adesse ad hoc ut existat, non tamen ad hoc ut existat in seipsa. Et sic dico quod adest naturae humanae in Christo, unde nunquam innixa est in existendo sibi ipsi, cui Deus per suam omnipotentiam dedit existere in Filio, ut in supposito [3]. »

Par conséquent il n'y a pas lieu de parler ici de composition :

« Ex persona divina et humana natura sibi unita, nullum tertium constitutum est, et ideo illa unio non est compositio [4]. »

On ne peut parler non plus de changement en Dieu, tout le changement est dans la nature humaine (III *Sent.*, d. I, a. 1, q. 1, ad 1$^{m}$).

C'est précisément parce que l'union s'est faite *in persona*, c'est à dire non pas immédiatement *ratione essentiae*, mais, *ratione proprietatis relativae*, qu'il fut possible qu'une seule

---

[1] I *Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 2; p. 227.
[2] III *Sent.*, d. VI, a. 1, q. 1; p. 58.
[3] III *Sent.*, d. I, a. 1, q. 1; p. 5.
[4] III *Sent.*, *ibid.*, ad 4$^{um}$; p. 5.

personne divine s'incarnât à l'exclusion des autres (*Ibid.*, q. 2; p. 6).

Il est faux donc de dire que le Verbe s'est uni une personne humaine (III *Sent.*, d. V, a. 2, q. 2; p. 50), ou même un homme : « *Quia aliquis homo dicit suppositum naturae humanae* »; on doit donc rejeter cette expression : « *Ille homo qui est Christus, fuit assumptus a persona Filii Dei* » (III *Sent.*, d. VI, a. 1, q. 2; p. 59); mais le Fils de Dieu a pris une nature humaine individuelle (III *Sent.*, d. II, a. 1, q. 2; p. 17), dans son intégrité complète (III *Sent.*, d. II, a. 1, q. 1; p. 16), nature cependant ne possédant ni suppôt ni personnalité :

« Ratio quare natura humana Iesu Christi nunquam fuit persona est quia nunquam fuit existens in seipsa [1]. »

Aussi faut-il conclure que l'union de l'âme et du corps, et par elle la constitution du composé humain, ainsi que l'union de ce composé avec la personne divine, se sont opérées miraculeusement par la vertu du Saint-Esprit, à l'instant même de la conception de la chair du Sauveur (III *Sent.*, d. II, a. 2, q. 4; p. 23).

Autre conséquence : dans le Christ il n'y a qu'un suppôt ou sujet (III *Sent.*, d. VI, a. 1, q. 1; p. 58) et la personne du Christ ne souffre aucune composition (*Ibid.*, a. 2, q. 3; p. 63).

Dans le Christ peut-on distinguer deux filiations? Saint Bonaventure, comme saint Thomas, tout en reconnaissant qu'il y a deux naissances, l'une éternelle, l'autre temporelle, refusaient d'admettre qu'il y eût deux filiations réelles dans le Christ. Richard connaît cette opinion et la discute, et cependant il préfère professer, dans le Christ, deux filiations réelles, bien qu'on ne puisse dire qu'il y a deux fils (*Quodl.* I, q. 5; p. 8. — III *Sent.*, d. VIII, a. 2, q. 2; p. 80). Cette opinion de Richard sera reprise par Scot [2].

Y a-t-il deux *esse* dans le Christ? Oui, dans ce sens qu'il y a deux natures réellement existantes; il faut donc affirmer deux *esse essentiae*. Même dans un certain sens, on doit parler de

[1] III *Sent.*, d. V, a. 2, q. 2; p. 59.
[2] Minges, *Skotistisches*, p. 282-284.

deux existences actuelles : « *eo modo quo existere actualiter in se et existere in alio existenti in se, ponunt in numerum* », car l'existence créée de la nature humaine est distincte réellement de l'existence incréée; mais il n'y a qu'un « *esse subsistentiae* », c'est à dire un seul suppôt (*Quodl.* I, q. 3; p. 5. — III *Sent.*, d. VI, a. 2, q. 2; p. 62). Quant à l'union hypostatique elle-même, elle est formellement une relation; réelle de la part de la nature humaine et partant créée, relation de raison de la part de la nature divine :

« Unio inter divinam naturam et humanam importat relationem unius naturae ad aliam. Ipsa autem relatio unionis existens in humana natura ad divinam relatio realis est, per mutationem ipsius naturae humanae introducta, unde creatura est. Relatio autem unionis in divina natura ad humanam non est relatio nisi secundum rationem [1]. »

## II

La nature humaine de Notre-Seigneur est de même espèce que la nôtre : et par conséquent on peut dire qu'à ne considérer que son essence naturelle, l'âme de Jésus est moins noble que la nature angélique : mais elle la dépasse par la plénitude de sa grâce (II *Sent.*, d. I, a. 5, q. 4; p. 27). D'autre part, se souvenant du décret de Tempier, condamnant la thèse que toutes les âmes sont égales, notre docteur soutient que l'âme du Sauveur, même considérée dans sa nature, est la plus noble des âmes possibles. La différence entre les âmes n'est peut-être pas à expliquer dans ce sens que les unes participent plus que d'autres de la nature spécifique, mais, en tout cas, elle consiste dans la perfection plus ou moins grande de leurs propriétés naturelles : « *Non omnes animae sunt in naturalibus proprietatibus aequales* » (II *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 6. — Voir aussi ad 1[m] et 2[m]; p. 211).

Le Christ est impeccable : contrairement à ce que soutiendra Scot, son impeccabilité, comme celle des bienheureux, n'est pas simplement extrinsèque, découlant d'une volonté de Dieu; avec saint Bonaventure et saint Thomas, Richard fonde l'impeccabilité sur la vision béatifique dont jouissait l'âme du Christ,

[1] III *Sent.*, d. V, a. 3, q. 1; p. 51.

laquelle exclut la possibilité de pécher, et ensuite sur la plénitude de sa grâce : mais, pas plus que le Docteur Séraphique, il ne mentionne la troisième raison de saint Thomas, qui déduit l'impeccabilité de l'union hypostatique elle-même (III *Sent.*, d. XII, a. 2, q. 1 ; p. 113). Bien plus l'âme du Christ n'avait même pas la puissance de pécher, mais seulement une nature semblable à notre nature capable de péché (*Ibid.*, q. 2 ; p. 114).

L'âme du Sauveur fut ornée d'une grâce créée (III *Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 1 ; p. 118), finie dans son essence, infinie par comparaison avec celle des autres hommes et par rapport à ses effets : le mérite du Christ, résultant de cette grâce, suffisait, en effet, à sauver une infinité d'hommes (*Ibid.*, q. 2 ; p. 119) ; dès sa création, cette âme reçut une grâce parfaite et consommée (*Ibid.*, q. 3 ; p. 120).

Depuis le premier moment de son existence, l'âme de Jésus jouit de la vision béatifique (III *Sent.*, d. XIV, a. 1, q. 1 ; p. 127), par l'effet du *lumen gloriae* (*Ibid.*, q. 2 ; p. 128). Cependant Richard ne dénie pas toute probabilité à l'opinion, que soutiendra plus tard Scot, qu'absolument parlant, la vision béatifique serait possible sans la présence du *lumen gloriae*, à cause de l'union hypostatique (*Ibid.*, p. 129). Quoi qu'il en soit, cette vision se fait sans l'intermédiaire d'une *species creata*. Richard admet comme probable que le Verbe imprime dans l'âme une similitude de son essence laquelle, concurremment avec sa présence, produit la vision béatifique : opinion que rejettent saint Bonaventure et saint Thomas ; mais ensuite il propose également la théorie de ces docteurs (*Ibid.*, q. 3 ; p. 130). Cette vision cependant reste finie et par conséquent n'est pas une connaissance compréhensive (*Ibid.*, q. 4 ; p. 132).

Dans le Verbe, l'âme de Jésus voit toutes les créatures, présentes, passées et futures ; mais non pas tous les possibles (*Ibid.*, a. 2, q. 1 et 3 ; p. 133-136). Une autre limitation est encore admise par Richard : l'âme ne peut voir dans le Verbe une série infinie de déterminations successives [1] ; car cette connais-

[1] Le lecteur se rappelle que Richard admet la possibilité d'une infinité *in fieri*, mais non *in actu ;* d'où cette distinction.

sance supposerait une intelligence infinie : par conséquent Jésus n'a pu connaître, à la fois, toutes les pensées qui se succéderont indéfiniment dans les anges et les hommes (III *Sent.*, d. XIV, a. 2, q. 3; p. 136).

Outre cette vision dans le Verbe, l'âme du Christ connaît les êtres dans leur genre propre (*Ibid.*, a. 3, q. 1; p. 139), et cette science elle la possède dès l'origine, car Dieu lui a donné les représentations intelligibles de tous les êtres présents, passés et futurs, sous la même limite dont il a été question pour la connaissance *in Verbo* (*Ibid.*, q. 2; p. 140).

Cette seconde connaissance n'est pas superflue : car elle est un mode nouveau de connaître les êtres, et constitue une perfection accidentelle de l'intelligence (III *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 1, ad $3^{m}$; p. 139). Dès lors, la science du Christ n'a pu se perfectionner ni dans le sens d'une compréhension plus claire des êtres, ni dans le sens d'une extension à un plus grand nombre d'objets, du moins s'il s'agit de créatures qui ne se succèdent pas indéfiniment les unes aux autres. Cependant Richard admet un triple perfectionnement : une extension de science par rapport à la série infinie des futurs successifs qu'il n'a pu connaître à la fois, mais qu'il connaîtra successivement d'une façon déterminée (*Ibid.*, a. 3, q. 2; p. 140); ensuite un accroissement par rapport aux possibles : de même que Dieu peut réaliser des êtres qu'il ne fera jamais, ainsi l'âme du Christ pourrait connaître des choses qu'elle ne connaîtra jamais parce qu'elles ne se réaliseront pas (*Ibid.*, ad $2^{m}$); enfin un développement selon le mode de connaissance, car Jésus connut par expérience ce qu'il n'avait d'abord perçu que dans l'intuition des représentations innées (*Ibid.*). Cependant cette connaissance expérimentale n'a pas produit dans son intelligence de nouvelles représentations mentales (*species*) : celles qu'il possédait par sa science infuse, sont restées ce qu'elles étaient (*Ibid.*, ad $3^{m}$).

Richard admet donc, outre la science béatifique et la science infuse, une science expérimentale, mais moins nettement que saint Thomas; car il ne semble pas distinguer celle-ci de celle-là, sinon par un mode tout accidentel. Aussi déclare-t-il ailleurs

que la science du Christ ne fut pas une science acquise (*Ibid.*, q. 4; p. 143). Enfin sa science des choses « *in proprio genere* » est tellement parfaite qu'elle exclut le raisonnement en tant que source de savoir (*Ibid.*, a. 4, q. 3; p. 148) et qu'elle ne peut être plus parfaite qu'elle n'est :

« Intelligit res in proprio genere, quantum, ex parte sua, intelligibiles sunt illo modo intelligendi; quia ita perfecte intelliguntur ab anima Christi, quod nullo modo in proprio genere possunt perfectius intelligi. Tamen perfectius sunt intelligibiles in Verbo quam in proprio suo genere [1]. »

Bien que n'étant pas toute-puissante (III *Sent.*, d. XIV, a. 5, q. 1; p. 150), l'âme du Christ possède cependant une puissance qui dépasse de loin celle de la nature laissée à elle-même : existant dans un suppôt divin, l'essence de l'âme doit avoir reçu de ce fait un accroissement de noblesse et de force (*Ibid.*, q. 2; p. 150). La puissance naturelle de faire des miracles ne lui appartient cependant pas, mais Jésus accomplissait ceux-ci en vertu de sa puissance divine; sinon, les miracles [2] ne seraient pas une preuve de sa divinité (*Ibid.*, q. 3; p. 151). Richard n'a donc pas repris à son compte la belle théorie de saint Thomas sur l' « *instrumentum coniunctum divinitatis* », comme il ressort aussi de ce que Richard enseigne du pouvoir de sanctification. Jésus remet les péchés, par sa vertu divine : l'humanité n'a pas de causalité effective, mais seulement une causalité morale (IV *Sent.*, d. V, a, 1, q. 1; p. 60).

Les imperfections communes, qui découlent immédiatement de la nature humaine comme telle, Notre-Seigneur les a acceptées, mais non pas celles qui sont coupables ou qui disposent au péché, comme sont les inclinations au mal, la difficulté de faire le bien, ou l'ignorance; pas même les défauts personnels, comme la maladie (III *Sent.*, d. XV, a. 1, q. 3; p. 157). Les imperfections qu'il a prises, il les a prises librement (*Ibid.*, q. 4; p. 158).

---

[1] III *Sent.*, d. XIV, a. 4, q. 4; p. 149.

[2] Richard parle en général du pouvoir des miracles très brièvement dans III *Sent.*, d. XXIII, a. 8, q. 1, ad 6^um^, p. 261; q. 3, p. 263.

Le divin Rédempteur a éprouvé la passion de la tristesse, mais sans qu'elle pût troubler sa raison; cette passion, comme toutes les autres, était parfaitement soumise à l'*imperium* de la volonté, qu'elle ne pouvait même prévenir (III *Sent.*, d. XV, a. 3, q. 1; p. 163); il faut en dire autant de la crainte (*Ibid.*, q. 3; p. 165), de la colère (*Ibid.*, q. 4; p. 166), et de la douleur (*Ibid.*, a. 4, q. 1; p. 167). Sa douleur dépassa toutes les douleurs que les hommes peuvent subir en cette vie, mais non pas la douleur des damnés (*Ibid.*, q. 3; p. 170).

Le corps du Christ était naturellement mortel; par conséquent, sans miracle, il serait mort de vieillesse (III *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 2; p. 175). Malgré l'autorité de saint Bonaventure, Richard penche vers l'opinion d'après laquelle la nécessité de mourir n'était pas sous le contrôle du vouloir humain de Jésus, mais seulement de son vouloir divin (*Ibid.*, q. 3; p. 175). Aussi le fils de Marie est-il vraiment mort par la violence de ses souffrances; en un sens cependant cette mort fut miraculeuse: car sans le miracle divin empêchant la béatitude de l'âme de rejaillir sur le corps, son corps glorifié n'aurait pu être séparé de son âme (*Ibid.*, q. 4; p. 177).

Le Christ a mérité (III *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 1; p. 188), dès le premier instant de sa conception (*Ibid.*, q. 2; p. 189). Pendant sa vie, comme dans sa passion, il a mérité pour nous et pour lui-même (*Ibid.*, q. 3 et 4; p. 190), tout comme il a prié pour nous et pour lui (III *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 2; p. 184). Pour lui-même, il n'a pu mériter aucune prérogative qui ne lui fût pas déjà complètement due en vertu de son union hypostatique; il n'a donc acquis qu'un titre nouveau aux biens sur lesquels il avait déjà un droit parfait (III *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 3; p. 190); cependant notre docteur n'admet pas que Jésus ait mérité, même de cette façon, la gloire de son âme (*Ibid.*, a. 2, q. 1; p. 191), mais seulement la glorification de son corps (*Ibid.*, q. 2; p. 192). En effet, l'âme n'a pas pu mériter l'union hypostatique, laquelle exige la gloire; de plus on ne peut mériter ce que l'on a déjà. Pour les hommes il a mérité *de condigno* la grâce sanctifiante (*Ibid.*, q. 4; p. 194), l'entrée libre au paradis

(*Ibid.*, q. 3; p. 193), la rémission de tous les péchés (III *Sent.*, d. XIX, a. 1, q. 1; p. 199), la libération de la mort éternelle (*Ibid.*, q. 3; p. 200); quant aux peines temporelles, sa passion est suffisante pour nous libérer de toutes les peines dues pour le péché; mais elle ne nous dispense pas du devoir de la mortification volontaire, mais au contraire nous y invite (*Ibid.*, q. 4; p. 201).

## III

Notre-Seigneur par sa passion et par sa mort a vaincu le démon et nous a vraiment rachetés puisqu'il a offert sa vie en rançon pour nos âmes. L'explication que donne notre docteur est noble et entièrement éloignée de ces fantaisies qui ont déparé certaines théories : c'est en offrant ses souffrances à Dieu, juste juge, en payant pour le coupable, que Jésus a racheté ce qui lui appartenait de droit :

« Propter peccata nostra iuste permittebat Deus nos esse in diaboli servitute; per peccatum etiam eramus obligati paenae aeternae et alienati non a Dei potestate cui cuncta subiecta sunt, sed a clara Dei visione ad quam familiares admittuntur. Dico quod Christus in hoc, quod moriendo vicit diabolum, redemit nos ab eius servitute, sicut aliquis sacrificiens iudici pro culpa homicidae, redimit illum homicidam a morte. In hoc etiam quod summo Patri seipsum moriendo pro nobis obtulit sacrificium, quo nos Deo reconciliavit... quia dicitur vere nos redemisse quia redimere est illud, quod suum erat vel esse debebat, sibi restituere, maxime pretio interveniente... [1]. »

Qu'on ne s'imagine donc pas que le prix fut payé au diable :

« Nec tamen diabolo pretium obtulit, quia nullum ius habebat in nobis, sed pretium obtulit summo iudici ut nos de diabolica potestate eriperet et obligationem, qua eramus obligati paenae aeternae, relaxaret [2]. »

Mais pourquoi racheter, alors que Dieu pouvait arracher l'homme au pouvoir de Satan? Richard propose, à sa façon, l'adage patristique : qu'il convenait de sauver l'homme plutôt par justice que par puissance. Il n'est pas question de justice

[1] III *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 1; p. 203.
[2] *Ibid.*, ad 2^um.

à observer à l'égard du diable, mais à l'égard de Dieu, qui justement avait permis que nous tombions sous la tyrannie diabolique : c'est à la justice divine qu'il convenait de satisfaire. A cette noble idée, notre auteur en ajoute une autre : il convenait en outre à notre instruction de donner l'exemple de préférer la justice à la force (III *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 1, ad 3[m]; p. 203).

Jésus est médiateur et seul médiateur, parce que seul, unissant dans sa personne Dieu et l'humanité, il se trouve entre Dieu et l'homme (III *Sent.*, d. XIX, a. 2, q. 3; p. 204); cette qualité lui revient selon sa nature humaine, en tant que celle-ci est unie à la divinité (*Ibid.*, q. 4; p. 205). La rédemption du genre humain fut accomplie par voie de satisfaction.

La réparation du genre humain, éminemment convenable à Dieu et à l'homme (III *Sent.*, d. XX, a. 1, q. 1; p. 208), n'était cependant pas nécessaire (*Ibid.*, q. 2; p. 208); et à supposer même que Dieu eût voulu réparer la chute du genre humain, il aurait pu pardonner le péché, sans exiger de satisfaction; mais il ne l'a pas voulu. Il ne pouvait, en effet, donner une manifestation plus touchante de son amour. Aucun moyen de salut n'était plus convenable. Car dans cette œuvre se manifestent parfaitement, à la fois, la justice et la miséricorde : la justice dans l'exigence d'une satisfaction, la miséricorde dans la réparation et le mode de réparer : Dieu livre son fils pour nous, le fils veut mourir pour notre salut : on ne peut concevoir une miséricorde plus grande. La même convenance nous frappe, si nous considérons la nature humaine : par le péché l'homme a déshonoré Dieu; il était juste que, dans son relèvement, la nature humaine honorât Dieu en subissant une peine (*Ibid.*, q. 3; p. 209).

Étant donné le décret de Dieu de réparer selon le mode satisfactoire, l'incarnation devenait nécessaire : l'homme, simple créature, ne pouvant offrir une satisfaction adéquate (*ex condigno*). Le péché est dirigé contre la bonté infinie, il prive l'homme d'un bien infini et corrompt toute la nature humaine, qui est potentiellement infinie, puisqu'elle peut se

multiplier à l'infini : donc le péché est, de ce triple chef, une injure en quelque sorte (*aliquomodo*) infinie. Or, un homme ne peut offrir une réparation équivalente à l'infinité de l'offense : seul un homme-Dieu pouvait réaliser ce prodige (*Ibid.*, q. 4; p. 210). Richard adopte donc les grandes lignes anselmiennes, mais il ne suit pas le docteur de Canterbury jusqu'au bout, comme on peut le voir par la suite : car, se demandant si le Christ aurait pu satisfaire *de condigno* autrement que par sa mort, il se contente de rappeler, sans se prononcer, les diverses opinions, et fait même, en cours de route, la critique de certains arguments de saint Anselme, ouvrant ainsi la voie à Duns Scot.

## IV

L'œuvre du Christ sur la terre fut de fonder l'Église, qui le continue, et qui est le moyen de salut pour les hommes. Cependant Richard n'a pas étudié la théologie de l'Église pour elle-même : sans doute parce que le livre, qu'il commentait, ne lui en offrait pas l'occasion. L'organisation de la société visible qu'est l'Église, sa hiérarchie ne l'occupent guère : c'est un fait qu'il admet, mais dont il laisse les applications juridiques aux canonistes. C'est en fonction de la christologie qu'il a étudié l'Église, et encore brièvement.

Sa définition est courte mais précise : « l'Église est l'assemblée des fidèles »; il suffira de développer un peu le contenu du mot *fidelium*, pour arriver à la définition actuelle : mais celle-ci y est virtuellement contenue : « *Ecclesia est collectio fidelium.* » Elle n'est pas une collection ou assemblée amorphe, mais hiérarchisée. Ce caractère n'a pas été signalé par Seeberg [1] :

« Fideles enim ecclesiae diversarum sunt conditionum et diversi sunt status in ecclesia [2]. »

Et, par le texte de saint Paul qu'il cite, il est manifeste que Richard songe à la hiérarchie :

« Quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum prophetas,

[1] SEEBERG, *Scotus*, p. 23.
[2] III *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 1; p. 121.

secundo apostolos, tertio doctores etc. [1], personae ecclesiasticae sibi subministrant ad invicem. »

Voilà pourquoi l'apôtre appelle l'Église un corps, par comparaison aux corps vivants dont les membres sont reliés et dépendants entre eux et animés d'une même vie (III *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 1; p. 121).

L'Église est une :

« Ex omnibus personis pertinentibus ad corpus Christi mysticum constituta est una ecclesia. »

Ce mot d'Église, même si on considère celle-ci dans son unité, peut avoir un sens plus large ou plus étroit: il peut signifier l'universalité des fidèles de tout temps, ou se restreindre à des groupements moins étendus. Ainsi on distinguera l'Église triomphante, l'Église militante ou encore les églises particulières (*Ibid.*, q. 2; p. 122).

Notre auteur ne donne pas une définition stricte de l'Église militante : on pourrait peut-être la déduire de ses affirmations, mais on risquerait de donner à sa pensée, en fonction de la polémique antiprotestante, une précision qu'elle n'avait pas.

De ce corps mystique le Christ est la tête. La tête en effet occupe une place éminente dans le corps : elle concentre les forces les plus nobles et tous les sens y résident; d'elle dérive la sensation et le mouvement dans tous les membres qu'elle dirige dans leurs actes : ainsi en est-il du Christ (*Ibid.*, q. 1; p. 121). On pourrait même dire, avec quelques-uns, que tout l'ensemble des membres y compris l'humanité du Sauveur est plus noble que cette humanité prise séparément (*Ibid.*, ad 3$^{m}$).

La qualité de chef convient au Christ tant selon sa nature divine que selon sa nature humaine : c'est par sa nature divine qu'il donne aux membres le sens et le mouvement surnaturels en leur infusant la foi et la charité; c'est par sa nature humaine qu'il est conforme aux membres: or, ces deux notes sont requises pour le concept parfait de chef (*Ibid.*, a. 2, q. 3; p. 123).

La grâce personnelle du Christ et la grâce qui le fait chef

[1] I *Cor.*, XII, 28.

de l'Église ne diffèrent pas réellement; car les mérites acquis par sa grâce personnelle rejaillissent sur les membres, selon la parole de saint Jean : « Nous avons tous reçu de sa plénitude » (*Ibid.*, a. 3, q. 2; p. 124). Seeberg déclare que ces considérations sont d'autant plus intéressantes qu'elles sont plus rares au moyen âge [1]. Richard n'ajoute cependant rien à saint Thomas ni à saint Bonaventure.

Indirectement, comme ces deux docteurs, Middleton touche à la question des membres de l'Église, lorsqu'il se demande quels sont les membres de ce corps mystique. D'abord l'Église est l'assemblée des fidèles par opposition aux infidèles : ceux-ci n'appartiennent à l'Église que par destination; aussi le Christ n'est-il leur chef qu'en puissance. Les fidèles sont ceux qui sont unis entre eux par une même foi et l'usage des mêmes sacrements. Entre eux une nouvelle distinction s'impose : les justes appartiennent pleinement à l'Église; les pécheurs sont aussi des membres du corps, mais imparfaitement parce qu'il leur manque la charité, qui est le lien d'union, et le Saint-Esprit qui est comme l'âme du corps mystique. Pour appartenir pleinement, *simpliciter*, au corps mystique, trois conditions sont requises : l'union par la foi, l'usage des sacrements et le lien de charité :

« Fideles primi simpliciter pertinent ad corpus Christi mysticum, quia inter eos est naturae conformitas, et colligatio per fidei iuncturas et sacramentorum et communicantia per caritatem; et omnes vivificantur uno Spiritu Sancto et ideo istorum Christus est caput *simpliciter* [2]. »

D'avance Richard repousse l'idée protestante de l'Église des élus : tous les fidèles vivants appartiennent vraiment à l'Église :

« Illi non pertinent simpliciter ad corpus Christi qui non habent unde cum Christo possint in aeternum manere. Et habent hoc omnes iusti, non tantum illi qui salvabuntur sed etiam illi qui damnabuntur. Unde utrique pertinent ad corpus Christi mysticum. Quamvis enim

[1] Seeberg, *Scotus*, p. 23.
[2] III *Sent.*, d. XIII, a. 2, q. 2; p. 122.

praecidi manus possit a corpore et sic potest fieri non membrum, tamen quamdiu est corpori coniuncta est corporis membrum [1]. »

On entre dans l'Église par le baptême (IV *Sent.*, d. VI, a. 3, q. 1 et 2; p. 76); c'est l'effet du caractère d'agréger le fidèle au corps mystique.

Ces notions sur l'Église militante doivent être complétées, d'abord par ce que Richard dit des hérétiques. L'hérésie est une espèce d'infidélité :

« Haeresis est species infidelitatis. Est enim haereticus ille qui profitetur Christum et eius dogmata corrumpit [2]. »

D'où il faut conclure, me semble-t-il, que, dans la pensée de Richard, ils n'appartiennent pas plus au corps mystique de l'Église que les infidèles.

Il faut tenir ensuite compte de ce que notre docteur enseigne au sujet de l'excommunication : « *Excommunicatio est a communione ecclesiae separatio* » (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 3, q. 1 ; p. 278 :

« Duplex est excommunicatio, scilicet minor et maior. Excommunicati minore excommunicatione tantum, non sunt ab omnibus actibus legitimis suspensi, *quia talis excommunicatio non separat a communione fidelium*, sed a perceptione sacramentorum tantum... Excommunicati autem maiore excommunicatione ab omnibus actibus legitimis sunt suspensi... Cum enim posse exercere quemcumque actum legitimum includat aliquam communicationem cum membris ecclesiae, *a qua communicatione homo per excommunicationem maiorem separatur* [3]... »

Ceux qui sont frappés justement par l'excommunication majeure, tant qu'ils ne se repentent pas, sont privés du suffrage de l'Église; au contraire, dès qu'ils se repentent, les prières de l'Église leur sont appliquées :

« Quia ex tunc peccatum sibi remissum est, cuius remissio absolvit, quantum ad iudicium ecclesiae triumphantis [4]. »

Il semble donc bien que ni les hérétiques ni les pécheurs frappés d'excommunication majeure n'appartiennent au corps

[1] *Ibid.*, ad 3^um^; p. 123.
[2] IV *Sent.*, d. XIII, a. 5, q. 1; p. 169.
[3] IV *Sent.*, d. XVIII, a. 7, q. 1; p. 289.
[4] *Ibid.*, q. 2; p. 289.

mystique du Christ, car l'appartenance à l'Église suppose pour le moins « *colligatio per fidei iuncturas et sacramentorum* [1]. »

Au corps mystique du Christ ont aussi appartenu les anciens patriarches et les justes qui croyaient, au moins implicitement, à l'incarnation; cependant ils ont reçu moins efficacement l'influence du Christ que les saints du Nouveau Testament (III *Sent.*, a. 2, q. 2, ad 1^um^; p. 122).

Le Christ est le chef de l'Église triomphante; en tant que Dieu, il est également le chef des anges et des hommes : mais dans sa nature humaine il est plus parfaitement le chef des hommes, à cause de la conformité de sa nature avec la leur (*Ibid*).

## V

Comme tous les grands docteurs scolastiques, et spécialement selon la tradition de la piété franciscaine, Richard s'est plu à exalter la sainte Vierge. Il est vrai que Middleton n'a pas défendu le privilège de l'Immaculée Conception, mais il a célébré la toute-pureté de Marie : en elle, après sa première sanctification, aucune tache, aucun péché, pas même d'inclination au mal, ni de mouvement de concupiscence, ni de difficulté à faire le bien, parce que l'abondance de la grâce réprima le *fomes*, ou du moins le lia. La grâce cependant ne supprima pas, au moins avant sa maternité divine, la possibilité de pécher; mais une providence toute spéciale, un privilège particulier, joint à l'abondance des secours divins prévint toute faute (III *Sent.*, d. III, a. 1, q. 3; p. 27). Cette première sanctification suivit de très près sa conception (*Ibid.*, q. 2; p. 27). Après sa seconde sanctification qui eut lieu à l'annonciation, la possibilité même de pécher fut enlevée (*Ibid.*, q. 4; p. 29). Son âme d'ailleurs eut une noblesse toute particulière : « *nobiliorem habuit animam naturaliter quam quilibet homo* » (II *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 6; p. 211, c. 1).

Marie a coopéré à la formation du corps de Jésus (III *Sent.*,

[1] III *Sent.*, XIII, a. 2, q. 2; p. 122.

d. III, a. 2, q. 1 et 2; p. 30-31); elle est en effet vraiment mère de Dieu (III *Sent.*, d. IV, a. 2, q. 1 et 2; p. 42).

Marie fut vierge et même elle se consacra à Dieu par un vœu, vœu conditionnel toutefois : « *Nisi Deus aliter ordinaret* » (IV *Sent.*, d. XXX, a. 2, q. 1; p. 442); cependant son union avec Joseph fut un vrai et parfait mariage (*Ibid.*, q. 2; p. 443) : car la sainte Vierge donna un consentement, non pas explicite, mais implicite, ce qui suffit, à l'union maritale. Ce consentement implicite toutefois était conditionnel : à savoir, si son époux l'exigeait et si Dieu ne la relevait pas de son obligation de céder au droit de Joseph. Par là, elle ne manquait nullement à son vœu, car elle avait, par inspiration divine, l'assurance que la condition ne se réaliserait pas : ou bien Joseph n'userait pas de son droit, ou bien s'il voulait exiger l'union, Dieu la dispenserait de lui obéir sur ce point (*Ibid.*, ad 3^um^).

A cause de l'excellence suréminente de la Mère de Dieu, un culte spécial lui est dû :

« Quia tamen inter creaturas est excellentissima, debetur sibi maximus honor, qui licite potest exhiberi creaturae. Unde debetur maximus honor hyperduliae, id est honor duliae maioris [1]. »

---

[1] III *Sent.*, d. IX, a. 2, q. 4; p. 91.

# CHAPITRE V

# LES VERTUS

SOMMAIRE. — I. Division des vertus ; les vertus théologales. La foi ; sa certitude, son objet. Foi et science. Nécessité de la foi. — II. L'espérance ; sa certitude. — III. La charité ; son objet. Amour d'amitié et de concupiscence : amour pur. L'amour du prochain. L'ordre de la charité. — IV. Les vertus morales ; leur sujet. — V. Les dons du Saint-Esprit.

## I

Après avoir parlé du Christ, cause de notre réhabilitation, Richard passe à l'étude des causes subjectives qui concourent à cette restauration, c'est à dire des vertus et de l'observation des commandements (III *Sent.*, d. XXIII, proem; p. 236).

Les vertus sont des *habitus* bons :

« Virtus potest accipi pro habitu determinante potentiam ad actum bonum; vel pro habitu determinante potentiam ad actum bonum et ad bonum usum illius actus [1]. »

Dans le premier sens on peut admettre des vertus intellectuelles spéculatives ; dans le sens plénier, il n'y a pas de vertu intellectuelle spéculative.

Les vertus théologales se distinguent réellement des vertus intellectuelles et morales, par leur objet propre :

« Perficiunt et determinant nostram animam rationalem ad actus quorum obiectum est ultimus finis sub aliqua ratione qua ad ipsum pertingere non possumus per nostram naturalem facultatem [2]. »

Distinction bien insuffisante assurément, qui induirait à

[1] III *Sent.*, d. XXXIII, a. 2, q. 1 ; p. 240.
[2] III *Sent.*, d. XXXIII, a. 2, q. 2 ; p. 242.

croire, si elle était prise à la lettre, que Richard n'admet pas de vertus morales infuses : ce qui est faux. Middleton n'a pas de définition absolument rigoureuse des vertus théologales en général. Celle qui revient le plus souvent est la suivante : une vertu dont l'objet direct est Dieu (*Ibid.*, a. 3, q. 2; p. 243, c. 1), ce qu'ailleurs il explique :

« Per quas immediate unimur Deo cum non tantum sit earum finis, sed etiam obiectum » (III *Sent.*, d. XXIII, a. 3, q. 1, ad 3$^{um}$; p. 243).

Les vertus théologales sont nécessaires pour obtenir notre fin dernière : car une fin surnaturelle ne peut être connue, ni aimée par nos forces naturelles.

Il faut donc que nos facultés soient déterminées à ces actes par des vertus surnaturelles : or, les vertus surnaturelles qui nous inclinent à des actes dont Dieu est l'objet, sont des vertus théologales (III *Sent.*, d. XXIII, a. 3, q. 1, ad 3$^{m}$; p. 242).

Il y a trois vertus théologales et il ne peut y en avoir que trois. Dieu ne peut être l'objet de la vertu que sous un triple aspect : ou sous l'aspect de suprême Vérité, et ainsi il est objet de foi; ou sous l'aspect de Bien souverainement difficile à atteindre, et ainsi il est objet d'espérance; ou comme souverain Bien absolument, et ainsi il est objet de charité (*Ibid.*, q. 2; p. 243). L'ordre des vertus est le suivant : la foi informe vient en premier lieu, puis l'espérance informe, enfin la charité : mais celle-ci *ordine naturae* précède la foi et l'espérance formées (*Ibid.*, q. 3; p. 244).

La foi est la vertu par laquelle nous adhérons volontairement à la première vérité :

« Credere enim... est voluntarie assentire summae Veritati propter se [1]. »

L'acte de foi dépend à la fois de l'intelligence et de la volonté : « *credere enim actus est intellectus ad imperium voluntatis* » (*Ibid.*). Cet acte comporte en effet un *assentiment*, qui est formellement un acte d'intelligence (III *Sent.*, d. XXIII, a. 6, q. 1, ad 1$^{m}$; p. 252); mais comme l'intelligence n'est déterminée que par

[1] III *Sent.*, d. XXIII, a. 4, q. 2; p. 247.

l'évidence, cette faculté ne pourra se porter vers une vérité obscure, que sous la motion de la libre volonté (*Ibid.*, ad 4^m). De même que l'assentiment est formellement un acte d'intelligence, de même l'*habitus* de foi est dans l'intelligence formellement :

« Cum habitus fidei, proprie loquendo, sit ille quo determinatur potentia ad eliciendum credendi actum, et ille habitus sit tantum in intellectu sicut in subiecto, ideo melius videtur concedendum, quod fides sit in intellectu sicut in subiecto, in quantum tamen est mobilis a voluntate, sicut in subiecto [1]. »

Saint Thomas plaçait la foi dans l'intelligence spéculative. Richard croit plutôt, *magis placet*, qu'elle réside dans l'intelligence pratique (III *Sent.*, d. XXIII, a. 6, q. 2; p. 252).

Sur ce point particulier, ce qui divise Richard et saint Thomas, c'est plus la façon de définir l'intelligence pratique que la théorie même de la foi [2].

On distingue la foi informe et la foi formée : la foi peut être informe, car elle peut exister sans la charité (III *Sent.*, d. XXIII, a. 5, q. 2; p. 250). Mais foi informe et foi formée ne sont pas deux *habitus* distincts : la charité en effet qui rend la foi parfaite, tant selon son acte que selon l'*habitus* même, reste en dehors de l'essence de la foi, et n'est qu'une forme accidentelle par rapport à elle :

« Caritas est forma accidentalis fidei, non tantum quia per ipsam perficitur actus fidei, sed etiam habitus [3]. — In fide informi duo sunt, scilicet : *essentia illius habitus* et informitas eius quae ad essentiam non pertinet... Sic illa eadem essentia fidei in numero quae antea erat informis postea fit formata [4]. »

Richard développe à cette occasion une belle considération qui nous aidera à comprendre les mutuelles relations entre la volonté et l'intelligence :

« Intellectus et voluntas, cum in eadem essentia radicentur, inter se naturalem colligantiam habent. Et ideo dispositio unius redundat in

[1] III *Sent.*, d. XXIII, a 6, q. 1, ad 4^um; p. 252.
[2] GRABMANN, *Die Erkenntnislehre*, p. 124.
[3] III *Sent.*, d. XXIII, a. 5, q. 1; p. 248.
[4] *Ibid.*, q. 3; p. 250.

alium. Cum ergo voluntas perficitur per caritatem, redundat aliquomodo ipsa perfectio in intellectum per quam intellectus est aptior ad omnem actum concordantem perfectioni voluntatis. Actus autem fidei perfectioni voluntatis concordat : per hoc ergo quod voluntas perficitur caritate, intellectus est aptior ad actum fidei [1]. »

Seule la foi formée peut être appelée vertu au sens plénier du mot; la foi informe n'est vertu que dans un sens large, car son acte n'est pas parfait, vu que la volonté, qui le commande, n'est pas parfaitement disposée; et de plus, elle ne peut rapporter son acte à la fin dernière, *modo debito*, puisque, pour le faire, elle devrait être ordonnée elle-même à cette fin : ce qui est l'effet de la charité (III *Sent.*, d. XXIII, a. 4, q. 2; p. 247).

La certitude de foi est supérieure à la certitude scientifique, « *ratione adhaesionis in affectu* ». Il faut distinguer, en effet, la certitude d'adhésion, provenant de la volonté, et la certitude de connaissance. Or, dans la foi, l'amour de la vérité incline plus à l'adhésion que la science ne peut le faire :

« Certitudo enim voluntatis est determinatio ipsius ad adhaerendum per amorem alicui veritati. Fides autem, inclinando, magis determinat affectum ad credendi actum et diligendum veritatem creditam quam quaecumque scientia inclinat ipsum ad volendum actum sciendi et rem scitam [2]. »

Quant à la certitude de connaissance, *quoad se*, la foi l'emporte sur toute science acquise, à cause de la dignité et de l'infaillibilité de son motif : mais elle est inférieure, *quoad nos*, en ce sens qu'elle n'atteint pas l'évidence (III *Sent.*, d. XXIII, a. 7, q. 1; p. 254).

L'objet formel de la foi est la Vérité incréée :

« Quidquid enim per fidem credimus, ideo credimus quia credimus quod prima Veritas hoc revelavit [3]. »

Son objet matériel comprend, outre la Vérité incréée, bon nombre de vérités naturelles (III *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 1; p. 265). Aussitôt se pose la question : une même vérité

[1] *Ibid.*, q. 1; p. 248.
[2] III *Sent.*, d. XXIII, a. 7, q. 1; p. 254.
[3] III *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 1; p. 265.

peut-elle être objet de foi et de science? Saint Bonaventure l'affirmait, parce que l'évidence de ces vérités ici-bas n'est jamais parfaite [1]. Saint Thomas, au contraire, au moins dans ses derniers écrits, le nie absolument [2]. Richard semble avoir tenté une conciliation entre les deux opinions : je ne puis faire un acte de foi sur une vérité dont j'ai actuellement l'évidence, mais cette vérité reste objet de l'*habitus* de foi. Ce sera la solution de Scot [3] :

« Aliquid sic scitum... secundum idem, non potest, simul ab eodem homine, esse creditum, si accipiantur scire et credere *secundum actum* : quia impossibile est quod intellectus assentiat uni et eidem veritati de necesssitate et non de necessitate simul. Sed quia per demonstrationem in via non possumus scire aliquid creditum tali scientia quae perfecte tollat omne enigma... ideo mihi videtur dicendum, et probabiliter, quod in via aliquid potest esse a nobis simul scitum et creditum, *secundum habitum*. Nec enim inconveniens est quod respectu alicuius veritatis scitae habeamus habitum, quo illam crederemus, si eam nesciremus, et quo possimus exire in actum credendi quando non possumus in actum sciendi [4]. »

Mais la foi exclut absolument l'opinion au même titre que le doute (III *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 6; p. 270).

L'objet matériel de la foi est contenu dans les douze articles du symbole, qui renferment, implicitement, toutes les autres vérités révélées (III *Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 2; p. 273 — a. 2, q. 1; p. 275).

La foi est nécessaire au salut. Même avant l'incarnation tous les hommes étaient tenus de croire explicitement à l'existence de Dieu, à la rétribution des actes et, au moins implicitement, au médiateur (III *Sent.*, d. XXV, a. 3, q. 1; p. 277) : mais à ceux qui n'étaient pas soumis à la Loi écrite, il suffisait de croire d'une façon générale au salut par Dieu :

« Lex naturae praecipiebat credere mediatorem implicite in hoc quod credere praecipiebat aliquam viam salutis humano generi a Deo esse provisam [5]. »

---

[1] Bonaventura, III *Sent.*, d. XXIV, a. 2, q. 2; p. 523.
[2] *Summa*, II II$^{ae}$, q. II, a. 4. — Grabmann, *Die Erkenntnislehre*, p. 149-151.
[3] Minges, *Skotistisches*, p. 273-274.
[4] III *Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 5; p. 268.
[5] III *Sent.*, d. XXV, a. 3, q. 1, ad 3$^{um}$; p. 277.

Après la venue de Jésus, la foi explicite est nécessaire sur les principaux articles de foi : Richard en compte cinq (*Ibid.*, a. 4, q. 1 ; p. 280).

Le salut des païens est-il donc impossible ? Richard propose une doctrine très libérale : si la prédication évangélique ne leur est pas parvenue, ils ne sont obligés de croire même aujourd'hui que ce qu'ils étaient tenus de croire *sub lege naturae* (*Ibid.*, ad 3m).

## II

De l'espérance, comme de la foi, il faut dire qu'elle est une vertu théologale (III *Sent.*, d. XXVI, a. 3, q. 2 ; p. 293) ; et elle n'atteint pleinement sa valeur de vertu que lorsqu'elle est formée par la charité (III *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 1 ; p. 292).

Son objet comme son motif est Dieu :

« Deum habet pro principali obiecto et formali, sive accipiamus eius obiectum rem speratam, quia per spem extenditur affectus seu erigitur principaliter ad habendum Deum, sive accipiamus obiectum spei illud cuius adiutorio speramus nos habituros rem speratam. Per spem in solo Deo principaliter confidimus... [1]. »

De même que l'objet de la foi était Dieu en tant que Vérité, ainsi l'objet de l'espérance est Dieu en tant qu'il est un bien difficile à obtenir, à cause de son excellence même :

« Tale autem obiectum spei... non est nisi unum, scilicet bonum arduum [2]. — Arduitas enim boni idem est quod excellentia boni [3]. »

Et c'est ainsi que Richard résout la difficile question qui divise les théologiens : quelle différence y a-t-il entre la charité et l'espérance, vu que, toutes deux, elles se portent vers le Bien suprême ? C'est, répond notre docteur, que la charité tend vers le Bien considéré en lui-même ; l'espérance vers le Bien considéré comme difficile à obtenir :

« Formalissimum autem, in obiecto caritatis, est ratio boni absolute

[1] III *Sent.*, d. XXVI, a. 3, q. 2 ; p. 293.
[2] *Ibid.*, a. 4, q. 1 ; p. 294.
[3] *Ibid.*, ad 2um.

dicti, sic autem non cadit in ratione spei; sed ratio boni specificati per differentiam quae est arduum [1]. »

L'espérance théologique réside dans la volonté (III *Sent.*, d. XXVI, a. 5, q. 3; p. 298). Elle est certaine : « *Spes est certa expectatio futurae beatitudinis* », d'une certitude dérivée de la foi :

« Certitudo in actu creaturae dupliciter invenitur : uno modo principaliter et essentialiter et sic est certitudo in actu virtutis cognoscitivae firmiter assentientis rei cognitae. Alio modo, secundario et participative, in quantum ab aliqua vi cognitiva determinatur ad certum actum et obiectum,... ideo etiam virtus dicitur in suo actu certitudinem habere et est illa certitudo quaedam participatio certitudinis rationis per quam dirigitur ad actum certum. Secundum hunc modum est certitudo in actu spei, participata a certitudine fidei, quasi dictando ipsam spem [2]. »

Cette certitude de l'espérance n'exclut donc pas le doute au sujet de notre possession future de la béatitude, mais seulement toute défiance à l'égard de Dieu :

« Dubitatio proprie dicta non opponitur nisi certitudini quae est in cognitione. Unde proprie fidei opponitur dubitatio. Certitudini autem spei opponitur *diffidentia* et eam excludit; dubitationem autem de absoluta consecutione rei speratae non oportet quod excludat, quia illa non est in sperante ex parte divinae omnipotentiae et misericordiae quibus innititur, sed ex liberi arbitrii defectiva vertibilitate [3]. »

Plus clairement : la certitude de l'espérance ne porte pas sur l'obtention de notre salut, mais sur la possibilité actuelle et vraie d'y arriver, et la bonté de celui sur lequel repose notre espérance (III *Sent.*, d. XXVI, a. 5, q. 1; p. 296).

## III

La charité se définit [4] :

« Habitus a Spiritu Sancto voluntati infusus quo habilitatur ad

---

[1] *Ibid.*, ad 1^um.

[2] III *Sent.*, d. XXVI, a. 4, q. 2; p. 295.

[3] *Ibid.*, ad 2^um.

[4] Autre définition : « Virtus gratuita voluntatem in esse secundo perficiens, in ordine ad actum diligendi prompte et faciliter, propter se et super omnia summum Bonum » (III *Sent.*, d. XXVII, a. 6, q. 2; p. 316).

diligendum Deum propter se et super omnia et proximum propter Deum [1]. »

La charité ne diffère pas de la grâce sanctifiante. Nous l'avons déjà étudiée à ce propos : il ne reste plus qu'à compléter cette doctrine.

L'objet formel de la charité est Dieu, considéré en lui-même comme le bien suprême. Conséquemment à sa doctrine que par la charité nous pouvons atteindre Dieu lui-même (I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 3; p. 158), notre docteur enseigne que l'objet formel de la charité est Dieu dans son être propre, et secondairement seulement Dieu en tant qu'il est en nous par la connaissance de foi :

« Summa Bonitas est formale obiectum caritatis secundum esse quod habet in re, et ex consequenti est eius obiectum secundum esse quod habet in nostra mente... Voluntas autem nostra per caritatem primo et principaliter tendit per dilectionem in summam Bonitatem in suo reali esse et ex consequenti diligit eam nostrae menti repraesentari et a nostra mente cognosci [2]. »

De là, il faut conclure que la charité, bien qu'elle aime Dieu et le prochain, n'est cependant qu'une seule vertu (III *Sent.*, d. XXVII, a. 6, q. 1; p. 316).

La charité est la plus noble de toutes les vertus; parmi les raisons, notons celles-ci, caractéristiques de Richard : l'amour est l'acte qui unit le plus intimement le sujet à l'objet; et la volonté est plus noble que l'intelligence (III *Sent.*, d. XXVII, a. 9, q. 1; p. 325). Les autres vertus théologales cesseront au ciel, mais la charité demeure (III *Sent.*, d. XXXI, a. 3, q. 2; p. 360).

Quant à ses actes, bien que la charité soit une, en raison de son motif et de son objet premier, ceux-ci sont multiples (III *Sent.*, d. XXVII, a. 6, q. 1; p. 316; q. 3; p. 318). Son acte principal, auquel tous les autres sont subordonnés comme à leur fin, c'est l'amour d'amitié :

« Respectu nobilissimi amati, quod est Deus, amor concupiscentiae

[1] I *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1; p. 256, c. 2.
[2] III *Sent.*, XXVII, a. 2, q. 2; p. 334.

ordinatur, sicut ad finem, ad amorem amicitiae. Qui enim ex caritate vult frui Deo, quod est ipsum amare amore concupiscentiae, hoc ideo vult ut Deus honoretur et glorificetur in se, quod est amare ipsum amore amicitiae [1]. »

L'amour d'amitié est le plus parfait, parce qu'il se termine à ce qu'il y a de plus essentiel et partant de plus noble; ensuite parce qu'il est plus unifiant :

« Nobilior ratio essendi bonum est esse secundum se quam esse alterius bonum. Bonum autem quod amatur amore amicitiae, amatur aut quia bonum secundum se, aut ut sit bonum secundum se, quia tali amore amans vult amato vel bonum quod iam habet vel quod adhuc nondum habet. Amore autem concupiscentiae amatur bonum ad hoc ut sit bonum ipsius amantis,... et sic patet quod illud quod amatur amore amicitiae, amatur simpliciter et per se; amore concupiscentiae amatur secundum quid et per accidens [2]. »

« Per amorem amicitiae magis unitur amans amato... quia sic unitur amato propter ipsum amatum, *reputans eum quasi alterum se* [3]. »

Richard fonde l'amour d'amitié sur un principe qui est bien thomiste, et qui semble, poussé à bout, l'opposé de la théorie de l'amour extatique [4]. L'amour d'amitié se fonde sur l'amour de soi :

« *Sicut unitas* est principium unionis, sic *amicitia quam homo habet ad seipsum*, radix est amicitiae ipsius ad proximum [5]. »

« Quaelibet amicitia principaliter respicit illud in quo est principaliter illud bonum super cuius communicationem fundatur, eo quod ab ipso principaliter dependet illa communicatio [6]. »

Indirectement, Richard touche à la fameuse question de l'amour pur, qui a tant passionné le XVII^e siècle. Il est manifeste d'abord que l'amour de concupiscence est parfaitement légitime : bien plus, l'amour de soi est inséparable de l'amour de

---

[1] III *Sent.*, d. XXVII, a. 7, q. 2; p. 320.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, ad 2^um.

[4] P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, VI, Munster, 1908. A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünden*, Bamberg, 1923, p. 63-83.

[5] III *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 2, ad 1^um; p. 330.

[6] III *Sent.*, d. XXIX, a. 1, q. 2; p. 339.

Dieu. Il est impossible, en effet, d'aimer Dieu sans avoir la vertu de charité et par conséquent sans s'aimer soi-même « *habitu* ». De plus, dans l'acte même d'amour de Dieu est inclus indirectement l'amour de soi :

« Diligendo Deum ex amore amicitiae, oportet quod diligens eodem actu diligat se indirecte et per accidens, quia volendo Deo gloriam et honorem, cum ipse Deus diligat diligentem se et ab ipso dependeat totum bonum diligentis, sic diligens Deum, indirecte et ex consequenti diligit se : *diligendo enim bonum amici diligit diligens bonum suum inquantum amicus est alter ipse* [1]. »

Après cette considération profonde, Richard concède que l'on peut aimer Dieu d'amour d'amitié, sans réfléchir explicitement sur soi-même, dans le même acte. Mais pour lui cet amour, abstractif, si je puis dire, n'est pas le plus parfait : ce qui est manifeste par la double réponse qu'il propose :

« Secundum aliquos... sicut cognoscens non cognoscit perfecte, nisi cognoscat se cognoscere, ita diligens non diligit perfecte, nisi diligat se diligere. Diligens ergo Deum ex caritate, suam diligit dilectionem... amore concupiscentiae. Aliis autem videtur quod ex caritate potest homo diligere Deum non reflectendo se actualiter ad diligendum dilectionem suam, quia, quamvis quaelibet dilectio caritativa sit perfecta in respectu dilectionis non caritativae, tamen non quaelibet est perfecta absolute et simpliciter, et ideo secundum istos, potest aliquis ex caritate diligere Deum, non diligendo se simul actu alio [2]. »

Les deux réponses supposent ou affirment que la perfection absolue de la charité consiste à s'aimer en même temps que Dieu.

Le même *habitus* donc nous fait aimer Dieu, le prochain et nous-mêmes : toutefois il est possible de faire un acte de charité envers Dieu, qui ne s'étende pas, ni explicitement ni implicitement, au prochain; mais il est impossible de s'aimer soi-même ou le prochain, d'un amour de charité, sans aimer par le même acte Dieu lui-même, au moins implicitement, puisque Dieu est le motif de tout amour de charité. Richard admet cependant qu'on peut faire un acte de charité envers le prochain, sans penser explicitement au motif formel de charité :

---

[1] III *Sent.*, d. XXVII, a. 8, q. 3; p. 324.
[2] *Ibid.*

« Cogitando scilicet de aliquo honesto bono propter quod ad diligendum proximum ex caritate movemur... Cum voluntas movetur in id quod est ad finem, propter finem uno actu movetur in utrumque [1]. »

Notre charité doit s'étendre aux anges (III *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 1 ; p. 329), à tous les hommes en tant qu'ils sont destinés à la vision béatifique (*Ibid.*, q. 3 ; p. 331) : elle s'étendra même, d'une certaine façon, aux démons, en tant que ceux-ci, en raison de leur nature, gardent encore quelque bonté naturelle ; ce ne sera cependant pas un amour d'amitié, ni un amour qui aille jusqu'à leur souhaiter la béatitude : au contraire par charité pour Dieu nous souhaitons leur punition éternelle (III *Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 1, ad 4$^{m}$ ; p. 330).

Ni notre corps, ni même les animaux ne sont exclus de la charité : notre corps, parce qu'il fait partie de nous-mêmes, et que nous devons lui souhaiter la glorification ; les êtres inférieurs, en tant que par charité nous voulons les conserver pour l'honneur de Dieu et l'utilité de l'homme (*Ibid.*, q. 4 ; p. 332).

Quant à l'ordre à suivre dans notre charité, il se fonde sur un double principe : l'excellence de l'objet aimé, et aussi, selon quelques-uns, la proximité. Car l'acte de charité procède à la fois de la vertu de charité et de la volonté, laquelle est plus fortement mue vers l'objet qui nous est le plus proche (III *Sent.*, d. XXIX, a. 1, q. 3 ; p. 340 ; q. 6 ; p. 343).

## IV

Outre les vertus théologales, Richard connaît d'autres *vertus infuses* ; en effet, il distingue deux espèces de vertus morales : les vertus naturelles, qui nous perfectionnent en vue de la société terrestre, « *ad civilitatem* », et s'engendrent par la répétition des actes ; et les vertus plus hautes, qui nous disposent à la société des saints, dépassent nos forces naturelles, et sont fondées sur les vertus théologales : par conséquent elles sont, comme celles-ci, infuses (III *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 2 ; p. 371).

---

[1] III *Sent.*, d. XXVII, a. 7, q. 1 ; p. 319.

Toutes les vertus morales consistent dans un juste milieu entre deux excès opposés. Il y a deux mesures de rectitude : l'une absolument première, qui est Dieu ; l'autre qui n'est pas simplement première, mais seulement première dans son genre. Or, tandis que les vertus théologales se règlent immédiatement sur Dieu, les vertus morales se règlent immédiatement sur notre nature rationnelle. Cependant, autre est le *medium* des vertus naturelles, autre celui des vertus infuses de même nom : car les premières ont pour mesure l'honnêteté qui convient à notre nature en tant que telle, les autres, à notre nature en tant qu'ordonnée à la vie éternelle (*Ibid.*, q. 3 ; p. 373).

Quel est le siège des vertus morales ? Saint Thomas et saint Bonaventure n'ont pas résolu la question de la même façon : une nuance à tout le moins les distingue, qui révèle une conception différente des rapports entre nos diverses facultés. Selon saint Thomas, la vertu de tempérance et celle de force sont, respectivement, dans l'appétit concupiscible et dans l'irascible, en tant que ceux-ci sont soumis à la raison [1]. C'est la théorie d'Aristote. Saint Bonaventure concède que, si l'on considère les vertus du point de vue philosophique, il en est bien ainsi : mais selon la théologie, il en va autrement : formellement, ces vertus infuses sont dans la volonté, bien qu'il y ait dans les appétits inférieurs des *habitus* subordonnés [2]. Richard se range du côté du Docteur Séraphique [3], comme le fera Scot, tout en essayant de préciser la théorie de son maître.

Nier, dit-il, que ces vertus soient dans la partie rationnelle, c'est aller contre les autorités théologiques ; nier qu'il y ait des *habitus* dans l'irascible et le concupiscible c'est contredire l'expérience ; dire que ces *habitus* n'ont aucune valeur de vertu, c'est s'opposer à Aristote. Pour concilier toutes ces données, il propose la solution suivante :

« Potest ergo dici quod fortitudo et temperantia quae sunt in voluntate, proprie sunt cardinales virtutes, habitus autem eis correspon-

[1] *Summa*, I II$^{ae}$, q. LVI, a. 4.

[2] Bonaventura, III *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 3 ; p. 716.

[3] E. Longpré, *Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot*, dans les *Études franciscaines*, t. XXXVI, 1924, p. 640-645.

dentes in sensualitate magis possunt dici impressiones virtutum, seu materiae, quam virtutes, cum actus eorum non sunt laude digni, nisi in quantum aliquomodo sunt a voluntate [1]. »

Dès lors les vertus infuses morales sont détruites par les actes contraires, la luxure anéantit la chasteté; mais elles ne peuvent périr par suite de la corruption du sujet, puisque formellement elles sont dans l'âme raisonnable, laquelle ne peut se corrompre. Elles ne sont pas directement éteintes par la cessation de leurs actes : mais la tiédeur, développant les passions contraires, dispose à la perte des vertus (III *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 4; p. 374).

## V

Les dons du Saint-Esprit, les béatitudes et les fruits, selon Scot et les nominalistes, ne se distinguent pas réellement des vertus infuses. Au contraire, selon saint Bonaventure et saint Thomas, il y a distinction réelle. Pour le Docteur Séraphique, la différence entre les dons et les vertus consiste en ceci, que ces dernières rectifient la volonté et donnent de bien agir; les dons nous rendent l'action facile, « *faciliter et expedite et perfecte* ». Pour saint Thomas, le propre des dons est de rendre l'âme docile aux motions du Saint-Esprit. Richard se rallie au Docteur Angélique : les dons se distinguent réellement des vertus et leur effet est de nous rendre souples aux inspirations du Saint-Esprit, tandis que les vertus assouplissent les facultés par rapport aux mouvements de la volonté et de la raison :

« Per dona perficitur anima ad hoc ut sit bene mobilis a superiore motore qui est Spiritus Sanctus [2]. »

Les vertus ne précèdent pas les dons selon le temps, puisque les unes et les autres sont des *habitus* infus : mais dans l'usage les vertus précèdent les dons. Ceux-ci sont plus nobles que les vertus morales, mais inférieurs aux vertus théologales, qui nous unissent immédiatement à Dieu (III *Sent.*, d. XXXIV, a. 1,

[1] III *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 2; p. 371; *Quodl.* II, q. 21; p. 62.
[2] III *Sent.*, d. XXXIV, a. 1, q. 1; p. 412.

q. 1 ; p. 412). Selon les uns, ajoute-t-il, les dons sont nécessaires au salut, et cette opinion est la plus probable, si l'on tient la distinction réelle ; selon les autres, — et ce sera l'opinion de Scot, — ils sont simplement utiles (*Ibid.*, q. 3 ; p. 416). Les dons demeureront au ciel (*Ibid.*, q. 4 ; p. 415).

Fuir le péché, uniquement par crainte des peines temporelles, c'est la mauvaise crainte mondaine ; la crainte servile, si par elle on redoute la peine plus que l'offense, est répréhensible ; mais la crainte, qui nous fait redouter le péché en tant qu'offense de Dieu et secondairement à cause de la peine, et que Richard nomme *initialis*, est bonne : elle est déjà le don du Saint-Esprit, mais dans son état imparfait ; la crainte filiale est le don dans son état parfait (*Ibid.*, a. 2, q. 2 ; p. 417).

Le don de sagesse a pour objet Dieu en tant qu'il est la Vérité capable de produire la saveur de la dilection. Son acte principal est la contemplation amoureuse et expérimentale dans ce sentiment de suavité (III *Sent.*, d. XXXV, a. 2, q. 1 ; p. 425). Il diffère du don d'intelligence : tandis que la sagesse a pour objet formel Dieu, l'intelligence a pour objet formel les créatures en tant qu'elles conduisent à Dieu (*Ibid.*, q. 2 ; p. 425). Le don de science regarde premièrement la direction de l'action ; elle corrobore la foi et nous fortifie dans sa défense (*Ibid.*, q. 3 ; p. 426). Le don de conseil dirige l'action surnaturelle dans les choses difficiles (*Ibid.*, q. 4 ; p. 427). Le don de force, qui réside dans la volonté, la rend capable de supporter les maux extrêmes (*Ibid.*, a. 3, q. 1 ; p. 428). Le don de piété a pour objet principal Dieu en tant que Père, et, pour objet secondaire, les hommes en tant que ceux-ci sont l'image du Père céleste (*Ibid.*, q. 2 ; p. 429).

# CHAPITRE VI

# LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL LES TROIS PREMIERS SACREMENTS

SOMMAIRE. — I. La définition du sacrement. La causalité des sacrements. Le caractère sacramentel. Matière et forme. La matière et les effets du baptême. La confirmation. — II. L'Eucharistie. La formule consécratoire. La présence réelle. La quantité. Conversion et transsubstantiation. La communion; ses fruits. Le sacrifice.

## I

Le quatrième livre des *Commentaires* passe pour le chef-d'œuvre de Richard : il traite principalement de la théologie sacramentaire.

Le mot « *sacramentum* », susceptible de significations diverses, comporte, dans le sens propre à la théologie, une définition, ou à tout le moins une quasi-définition (IV *Sent.*, d. I, a, 1, q. 2; p. 5), assez générale pour s'appliquer aux sacrements de l'ancienne et de la nouvelle Loi; et une définition plus stricte, qui ne convient qu'aux sacrements de la nouvelle alliance : c'est celle de Pierre Lombard : « *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* » Car le sacrement de la Loi nouvelle est essentiellement signe et cause de la grâce (*Ibid.*, q. 3; p. 6).

Les sacrements de la Loi nouvelle, contrairement à ceux de la Loi ancienne, et à cause même de leur perfection, sont des signes composés, chose et parole, matière et forme :

« Sacramenta novae Legis quia debuerunt esse perfecta in sanctificando et in significando ideo consistunt in rebus et verbis, ita ut res sit quasi principium materiale et verbum quasi formale [1]. »

[1] IV *Sent.*, d. I, a. 1, q. 1; p. 5.

Avant le Christ, les anciens sacrements ne conféraient pas la grâce *ex vi sacramenti*, mais la préfiguraient seulement : cependant leur réception méritait la grâce « *ex congruo* » par les mouvements de foi et de charité que ces signes sacrés excitaient chez ceux qui y participaient (*Ibid.*, a. 3, q. 4; p. 12). Au contraire les sacrements de la nouvelle Loi confèrent la grâce sanctifiante (*Ibid.*, a. 4, q. 1; p. 13).

Contrairement à saint Thomas et fidèle à l'ancienne école franciscaine, Richard n'admet pas que les sacrements soient des causes efficientes instrumentales de la grâce [1] : il trouve plus raisonnable, « *mihi videtur intelligibilior* », de dire que la grâce, d'après l'institution de Jésus, est immédiatement accordée à l'occasion des sacrements :

« Pro tanto dicitur sacramentum efficere gratiam, quia ex institutione divina semper divina virtus, digne suscipientibus, efficit eam : pro tanto ergo dicuntur conferre gratiam, quia semper habent concomitantem virtutem divinam gratiam conferentem [2]. »

Qu'on ne comprenne pas ces mots dans ce sens que le symbole contient la grâce; Dieu agit à l'occasion de la réception du signe :

« Sacramenta pro tanto dicuntur continere gratiam, quia semper collatio gratiae concomitatur susceptionem eorum in instanti completionis suae, nisi fuerint impedimenta ex parte suscipientium [3]. »

Ou, comme il dit encore :

« Quia in ipsorum susceptione, virtus divina, ex immutabili eius ordinatione, specialiter assistit, in anima debito modo suscipientis efficiendo gratiam per sacramenta suscepta, quia ad animae curationem fuerunt instituta [4]. »

L'efficacité des sacrements provient de Dieu, en tant que cause principale, de la passion de Jésus-Christ, en tant que cause méritoire (*Ibid.*, a. 4, q. 3; p. 15).

---

[1] Richard ne signale que deux opinions : la première d'après laquelle le sacrement est cause efficiente instrumentale, *non pas de la grâce elle-même, mais d'une disposition à recevoir la grâce*; la seconde est celle qu'il adopte.

[2] IV *Sent.*, d. I, a. 4, q. 2; p. 14.

[3] *Ibid.*, ad 1$^{um}$; p. 15.

[4] *Ibid.*, ad 2$^{um}$.

Il y a sept sacrements, ni plus ni moins (IV *Sent.*, d. II, a. 1, q. 4 ; p. 27) : furent-ils tous institués immédiatement par Notre-Seigneur Jésus-Christ ? Richard laisse la question indécise, mais semble plutôt pencher vers la théorie de l'institution immédiate (*Ibid.*, q. 3 ; p. 27).

Trois sacrements impriment dans l'âme un caractère indélébile, le caractère sacramentel, qui empêche de recevoir ces sacrements plus d'une fois. Le caractère se définit :

« Signum spirituale indelebile distinctivum et spiritualis potestas indelebilis deputata ad aliquod sacramentum [1]. »

Il n'est pas une simple relation, mais une qualité inhérente à l'âme, qualité créée par Dieu et fondement ontologique [2] de relations nouvelles (*Quodl.* III, q. 15 ; p. 108. — IV *Sent.*, d. V, a. 1, q. 1 ; p. 62).

Selon saint Thomas, cette réalité doit se comparer plutôt à cette espèce d'accident qu'on nomme puissance : pour saint Bonaventure elle est plutôt un *habitus*. Richard reste hésitant et s'efforce de concilier toutes les opinions (*Quodl.* III, q. 15 ; p. 109. — IV *Sent.*, d. V, a. 1, q. 1, ad 3[m] ; p. 63). En tant que signe distinctif, il discerne, aux yeux de Dieu et des anges, ceux qui l'ont reçu, de tous les autres ; de plus, il confère une puissance surnaturelle, soit active soit passive, d'après les différents sacrements (IV *Sent.*, d. V, a. 2, q. 1 ; p. 62. — *Quodl.* III, q. 15 ; p. 109).

Avec saint Thomas, et contrairement à Scot, Richard croit que le caractère est imprimé immédiatement dans l'intelligence (*Ibid.*, q. 2 ; p. 64).

Le caractère est signifié dans le rite externe [3], *sacramentum tantum*, mais lui-même signifie l'effet final, la grâce, *res tantum*,

---

[1] IV *Sent.*, d. V, a. 2, q. 4 ; p. 66.

[2] S. Thomas, *Summa*, pars. III, q. LXIII, a. 2, ad 3[um]. Le P. Minges (*Skotistisches*, p. 302-303) essaie de trouver une différence entre Richard et saint Thomas et croit que Richard incline plus vers Scot dans son *Commentaire* que dans son *Quodlibet*. Je ne puis partager cet avis.

[3] Ainsi dans le baptême, l'ablution externe montre l'agrégation à l'Église militante et distingue le fidèle de l'infidèle, *quantum ad iudicium ecclesiae militantis*. Le caractère distingue l'un de l'autre *quantum ad iudicium ecclesiae triumphantis* (IV *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 3 ; p. 51).

et dispose à sa réception : il est donc à la fois chose et signe, *res et sacramentum*, et par conséquent, logiquement, l'impression du caractère précède l'infusion de la grâce (IV *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 3; p. 61).

A l'occasion du baptême, notre docteur envisage la question du ministre. Le ministre du sacrement doit être un homme encore vivant, *viator*; car la visibilité du sacrement le requiert. Richard ajoute cependant une restriction : « *de lege communi* »; il croit en effet, qu'un ange, apparaissant sous une forme visible, pourrait validement conférer un sacrement (*Ibid.*, a. 3, q. 2; p. 68).

Il n'est pas exigé pour la validité du sacrement que le ministre soit juste, car le baptême tire son efficacité directement de Dieu (*Ibid.*, q. 1; p. 67), ni qu'il ait la foi (IV *Sent.*, d. VI, a. 1, q. 1; p. 73). Mais il doit avoir l'intention. Ceci ne suppose pas qu'il croie à l'efficacité du baptême, ni qu'il ait l'intention de lui faire produire son fruit; la disposition contraire n'empêcherait pas l'efficacité du rite, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que l'Église fait (*Ibid.*, q. 2; p. 74). L'intention purement habituelle ne suffit pas, il faut qu'elle soit au moins virtuelle (*Ibid.*, q. 3; p. 74).

C'est encore à l'occasion du baptême et de la confirmation que notre auteur explique plus profondément la nature des sacrements, leur composition et le rôle des différents éléments qui y concourent :

« Si loquamur de forma sacramenti proprie dicta, sic forma confirmationis, in quantum est sacramentum, est aliquid resultans ex intentionali unione chrismatis et supra dictorum verborum, et huius totius ordinatione ad sanctificandi actum : et haec ordinatio est ad determinatum sanctificandi modum : et respectu huius formae aggregatum ex chrismate et supra dictis verbis per intentionem confirmantis... est materia [1]. »

Ce passage est à rapprocher de cette déclaration faite à propos du baptême :

« Forma baptismi ultima et completiva ad quam refertur seu ordina-

[1] IV *Sent.*, d. VII, a. 1, q. 2; p. 87.

tur ad significandum est ordinatio ad significandum : ex unione enim ablutionis et verborum et virtute institutionis baptismi resultat quaedam ordinatio ad specialem significandi modum, quae est in composito ex ablutione et verbis, sicut in subiecto, quae quamvis accedat ablutioni et verbis, in quantum sunt res tales, tamen est de eorum ratione in quantum sunt baptismi sacramentum; sicut quamvis isti voci quae est : « panis » accedat significatio, tamen est de eius ratione in quantum sacramentum est nomen. De ratione enim nominis est significatio. Non accipitur tamen hic ordinatio pro ordinantis actione nec pro ordinati passione, sed pro virtute qua baptismus dispositive sanctificat, seu pro eius ordinatione ad sanctificandum [1]. »

Si je comprends bien, cela veut dire : le signe n'est vraiment signe que par sa signification. Or, celle-ci, lorsqu'il s'agit de signes arbitraires, provient d'une détermination libre, établissant un rapport entre le signe et la chose signifiée. Le symbole sacramentel n'a donc sa pleine signification de signe efficace de telle grâce, que par l'institution divine; le rite, dans le baptême, apte assurément à être le signe de la pureté intérieure, ne peut signifier qu'il la produit effectivement, qu'en vertu de l'institution divine, qui a déterminé que ce symbole signifierait et produirait la grâce. Cette ordination donc doit être considérée comme la forme du sacrement, puisqu'elle le constitue dans sa pleine signification et dans son efficacité.

D'autre part, si on considère le symbole lui-même, celui-ci est composé de paroles et d'un geste; dans ce composé, il y a lieu de distinguer donc une partie déterminante et une partie déterminée : un geste, vague par lui-même doit être précisé dans sa signification par les paroles : celles-ci donc jouent le rôle de forme :

« Si loquamur de forma, *secundum aliquam similitudinem*, qua principalior pars totius integralis dicitur forma totius, ut tectum forma domus, sic supra dicta verba sunt forma [2]. »

Mais, comme ce symbole composé n'est pas une entité physique, leur union doit avoir une cause; ce qui unit les paroles

[1] IV *Sent.*, d. III, a. 2, q. 2; p. 36.
[2] IV *Sent.*, d. VII, a. 1, q. 2; p. 87.

au geste pour en former un symbole complet, c'est l'intention du ministre :

« De integritate baptismi tria sunt scilicet : materia, forma verborum et aliqua unio istorum ad quam concurrit intentio baptismi [1]. »

« Quando aliqua plura concurrunt ad unum effectum oportet quod aliquomodo uniantur. Ad sanctificationem autem illius qui baptizatur, requiritur ablutio exterior et verba quae realiter unita non sunt; requiritur etiam baptizans et ideo necessaria est intentio baptizantis per quam ablutio et verba intentionaliter coniungantur inter se et cum illo qui baptizat; et omnia ista cum fine, qui est purgatio illius qui baptizatur [2]. »

Toujours à propos du baptême, est examinée la nécessité de l'intention dans celui qui reçoit le sacrement; dans le récipiendaire, l'intention habituelle peut suffire :

« Quamvis intentio in habitu tantum non sufficiat ad causandum effectum, potest tamen esse sufficiens dispositio ad suscipiendum : maior enim actualitas requiritur in agente, quam in patiente. »

Mais il est bien entendu que cette intention habituelle ne doit pas être détruite par une intention actuelle contraire [3].

Dans tout sacrement, la matière doit être naturellement capable de signifier l'effet du sacrement. Or, l'eau est éminemment propre à montrer l'effet du baptême. L'eau par sa fraîcheur indique la diminution de la concupiscence; par son humidité elle est apte à laver et ainsi elle montre la purification de l'âme, et sa transparence montre l'illumination de la grâce (IV *Sent.*, d. III, a. 3, q. 1; p. 39).

Dans les enfants l'effet produit par le baptême est le même pour tous : tous reçoivent également la rémission du péché originel, la même diminution de la concupiscence et la même mesure de grâce. Mais dans les adultes, ces deux derniers effets dépendent, pour leur amplitude, des dispositions de chacun (IV *Sent.*, d. IV, a. 3, q. 3; p. 56).

La matière du sacrement de confirmation est le saint chrême, mélange d'huile et de baume béni par l'évêque (IV *Sent.*,

[1] IV *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 33.
[2] IV *Sent.*, d. VI, a. 1, q. 2; p. 74.
[3] IV *Sent.*, d. VI, a. 2, q. 3; p. 76; a. 3, q. 1 et q. 2; p. 77-78.

d. VII, a. 1, q. 1; p. 86); les paroles sont la forme (*Ibid.*, q. 2; p. 87). Il est intéressant de voir comment notre docteur se tire des difficultés historiques. Ses réponses montrent qu'il croit à l'institution immédiate des sacrements. L'Évangile, dit-il, ne parle pas de la confirmation, il est vrai, mais l'Évangile ne rapporte pas toutes les paroles du Christ : on peut donc croire qu'il a déterminé la matière soit par commandement, soit par inspiration :

« Credo quod determinavit huius sacramenti materiam, inspirando, vel praecipiendo [1]. »

Lui-même n'a pas usé de la chrismation, mais en lui résidait la plénitude de la puissance; il pouvait agir comme il voulait. Quant aux Apôtres, s'ils confirmaient par imposition des mains, c'était en vertu d'une dispensation spéciale « *ex inspiratione speciali* ». Ils n'en ont pas moins transmis à l'Église l'ordre du Christ de confirmer par onction (*Ibid.*, ad 2[m]; p. 87). Richard reconnaissait donc les faits qui servent d'arguments aux tenants de l'institution médiate. L'explication qu'il donne suppose, dans sa pensée, la thèse contraire.

Les effets de la confirmation sont le caractère et la grâce sanctifiante. Le caractère du baptême était une puissance passive, la puissance de recevoir les autres sacrements; celui de la confirmation est une puissance active de confesser avec constance la foi :

« Ad ducenda sacramenta spiritualia ad notitiam aliorum et maxime infidelium per fidei constantem confessionem [2]. »

Ce caractère est également distinctif : par le pouvoir reçu au baptême, le fidèle est distingué de l'infidèle; par le pouvoir de confesser sa foi, le confirmé est distingué des simples fidèles; ainsi le droit de combattre distingue le chevalier du peuple (IV *Sent.*, d. V, a. 2, q. 4; p. 66; d. VII, a. 4, q. 1; p. 90).

La grâce sanctifiante, conférée dans le sacrement de confirmation, est donnée en vue de rendre le confirmé capable de

[1] IV *Sent.*, d. VII, a. 1, q. 1, ad 1[um]; p. 87.
[2] IV *Sent.*, d. V, a. 2, q. 4; p. 66.

bien remplir l'office nouveau auquel il est député et de guérir des infirmités contraires à cet office, en particulier de la pusillanimité (*Ibid.*, d. VII, a. 4, q. 2; p. 91). Ces effets sont symbolisés dans le signe lui-même (*Ibid.*, a. 1, q. 1 et q. 2; p. 86-87).

Le ministre ordinaire du sacrement est l'évêque, mais tout prêtre peut confirmer par concession du Souverain Pontife (*Ibid.*, a. 2, q. 1; p. 88.)

## II

Les espèces du pain et du vin, qui sont de la matière de l'Eucharistie, après la consécration, sont un *sacrement* : car elles sont signe et cause d'une chose sacrée. Elles signifient même une double réalité sacrée : le corps et le sang réels de Jésus-Christ qu'elles contiennent véritablement, et de plus le corps mystique de Jésus-Christ, c'est à dire l'Église, qu'elles signifient sans le contenir.

Elles sont cause en ce sens, qu'elles sont la raison de la présence du corps et du sang de Jésus. Quant au corps mystique du Christ, l'Eucharistie en effectuant l'union des membres entre eux, par la foi et la charité, produit la forme même de ce corps :

« Et ideo causa est corporis mystici, quantum ad eius formam quamvis non ad eius materiam [1]. »

Il s'ensuit que ce sacrement est le plus noble de tous, puisqu'il contient véritablement l'auteur même de la sainteté (IV *Sent.*, d. VIII, a. 1, q. 1; p. 96).

Dans l'Eucharistie les espèces sont « *sacramentum tantum* »; le corps et le sang de Jésus réellement présents « *res et sacramentum* ». La « *res tantum* », d'après Richard, c'est le corps mystique (*Ibid.*),

Bien que chacune des deux consécrations soit efficace séparément (*Ibid.*, a. 3, q. 4; p. 106), bien que les espèces du pain et du vin soient séparées et séparables, celles-ci cependant ne forment qu'un seul sacrement parce qu'elles concourent ensemble

[1] IV *Sent.*, d. VIII, a. 1, q. 1; p. 96.

à produire, comme à signifier, la réfection spirituelle complète. Même séparément elles signifient la même réalité, savoir le corps mystique d'une part, et d'autre part le Christ lui-même, dont le corps et le sang sont inséparables (IV *Sent.*, d. VIII, a. 1, q. 2; p. 97).

Au sujet de la forme, c'est à dire des paroles consécratoires, Richard analyse longuement la signification du mot « *hoc* » dans la formule : « *Hoc est corpus meum.* » Cette question était fort controversée [1]. Voici ses conclusions :

« Istud pronomen « hoc », facit demonstrationem ad intellectum et ad sensum simul... primum in recto, secundum in obliquo, ut sit sensus : « hoc », id est aliquid sub hac specie sensibili, non restringendo existentiam sub hac sensibili specie ad aliquam determinatam temporis differentiam... Cum ergo sacerdos in persona Christi profert hanc propositionem... sensus est, aliquid sub hac specie praesens vel de propinquo futurum est corpus meum [2]. »

La présence réelle trouve en Richard un chaud défenseur : c'est avec feu et éloquence qu'il affirme sa foi (IV *Sent.*, d. X, a. 1, q. 1; p. 117). La conclusion de cet article s'exprime avec une rare énergie :

« Summe ergo debent omnes catholici detestari et persequi illum pessimum errorem impiorum, qui dixerunt corpus Christi non contineri realiter in sacramento altaris sed tantummodo esse ibi sicut in signo [3]. »

Sous chacune des espèces, en vertu des paroles consécratoires, se trouve présent uniquement ce que ces paroles désignent : le corps ou le sang; mais par *concomitance* le Christ tout entier est là, avec sa divinité et son humanité intégrale et tous ses accidents. Par conséquent, la quantité du corps et du sang est par concomitance sous les espèces : mais elle n'est pas délimitée par la quantité des espèces :

« Quantum circumscriptive contentum in aliquo quanto, ei commen-

---

[1] Voir par exemple GILLES DE ROME, *Theoremata*, prop. XLII, fol. 29v. — *De Gradibus*, pars I, cap. 4, fol. 96r; pars III, cap. 1, fol. 105v. GILLES DE LESSINES, *De unitate formae*, pars III, cap. 5, p. 87.

[2] IV *Sent.*, d. VIII, a. 3, q. 1; p. 101.

[3] IV *Sent.*, d. X, a. 1, q. 1; p. 117.

suratur, ita quod pars correspondet parti : sed quantitas corporis Christi non commensuratur quantitati speciei... Est sub qualibet parte hostiae tota [1]. »

Le motif en est précisément, que la quantité du corps du Christ n'est présente que « *concomitanter* », en raison de la substance, laquelle ne peut être mesurée directement ni délimitée par une quantité étrangère à elle-même (IV *Sent.*, d. X, a. 1, q. 2; p. 117. — *Quodl.* II, q. 11; p. 45). Dès lors le corps du Christ n'est pas sous les espèces « *ut in loco* », bien qu'il soit « *in loco speciei* » :

« Est in loco speciei... per accidens in quantum continetur sub specie quae per se est in loco, sicut anima per accidens est in loco corporis [2]. »

Dès lors aussi, il n'y a aucune difficulté à croire que le corps du Christ est à la fois présent au ciel « *localiter* » et sous toutes les hosties consacrées « *non localiter* » (*Ibid.*, a. 2, q. 2; p. 119).

Autre conséquence : sous les espèces, le corps du Christ ne se déplace pas d'un mouvement local; relativement au lieu environnant, il ne peut se mouvoir qu'en raison des accidents qui sont déplacés :

« Quia tamen est in loco per accidens, quia species in qua realiter continetur, in loco est per se, ideo per motum hostiae localiter potest moveri [3]. »

Richard est donc en parfait accord avec saint Thomas [4], sauf sur des points de philosophie, par exemple : sur la possibilité pour un corps d'être localement présent en plusieurs endroits.

Autre conséquence encore : le corps du Christ ne peut être touché dans l'Eucharistie (*Ibid.*, a. 4, q. 2; p. 123), ni vu : les anges eux-mêmes, par leurs forces naturelles, ne peuvent voir le corps du Christ au Saint Sacrement (*Ibid.*, a. 5, q. 1; p. 124); à plus forte raison, l'œil corporel de l'homme, pas même par miracle (*Ibid.*, q. 2; p. 125).

---

[1] IV *Sent.*, d. X, a. 1, q. 2; p. 118.
[2] IV *Sent.*, d. X, a. 2, q. 1; p. 118.
[3] IV *Sent.*, d. X, a. 4, q. 1; p. 122.
[4] *Summa*, pars I, q. VII.

Le corps du Christ est présent tout entier sous chaque partie quantitative de l'hostie (IV *Sent.*, d. X, a. 6, q. 1; p. 126); mais non pas sous chaque partie indivisible (*Ibid.*, q. 2, p. 127).

La présence réelle sous les saintes espèces, s'opère par une véritable conversion de la substance du pain et du vin dans le corps et le sang de Jésus : il faut donc rejeter absolument la consubstantiation :

« Alii dicunt quod manet substantia panis et per virtutem divinam efficitur corpus praesens sub specie panis, simul cum ipsa substantia panis... Dicendum ergo est... quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi et substantia vini in substantiam sanguinis : hoc enim tenet communis theologorum opinio et merito... [1]. — Quia si substantia remaneret ex hoc haeretici faciliter suaderi conarentur ibi non esse corpus Christi : unde communis opinio longe est remotior ab illo errore, quam illa quae dicit substantiam panis remanere [2]. »

Ces paroles semblent dire que Richard ne considère pas encore la théorie de l'impanation comme hérétique. Cependant dans son *Quodlibet*, il déclare une « erreur » de soutenir que la matière du pain persiste sous les espèces sacramentelles (*Quodl.* II q. 12; p. 47) : « Nous devons au contraire affirmer que les accidents du pain et du vin demeurent seuls, selon l'opinion des docteurs, des saints et de l'Église romaine » (*Quodl.* II, q. 12; p. 47, c. 2).

Cependant, bien que toute la substance du pain cesse d'exister (IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 2; p. 133), elle n'est pas annihilée (*Ibid.*, q. 3; p. 134); il y a conversion, mutation proprement dite, c'est à dire, un changement partant d'un terme positif pour aboutir à un terme positif nouveau; mutation semblable à celle que subit la nourriture, quand elle se change en notre substance. Il existe cependant de notables différences entre cette mutation et la conversion eucharistique. Celle-ci jouit de cette particularité que si le *terminus a quo* change, le *terminus ad quem* au contraire reste exactement ce qu'il était. De plus,

[1] IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 1; p. 132.
[2] *Ibid.*, ad 3^um^.

cette conversion est totale, c'est à dire qu'entre les deux termes extrêmes rien ne subsiste de commun, contrairement à ce qui se passe dans les mutations naturelles (*Ibid.*, q. 5; p. 136). Entre eux, il n'y a qu'un lien de succession et le fait que l'un se change en l'autre :

« Istae autem locutiones, *panis convertitur*, vel *mutatur*... sunt concedendae, tanquam simpliciter verae; quia non notant remanere aliquid commune utrique extremo, sed tantum *ordinem termini ad terminum* et *mutationem unius in alium* [1]. »

Comme dans l'Eucharistie, c'est une substance composée complète qui se change complètement en une substance composée complète, une substance actuellement existante en une autre substance actuellement existante (IV *Sent.*, d. XV, a. 2, q. 1, ad 2[m]; p. 199), cette conversion complète est une transsubstantiation : « *secundum transsubstantiationem qualis est praedicta conversio* » (IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 1, ad 2[m]; p. 132).

Mais comment faut-il concevoir cette conversion totale? Voici la réponse de Richard :

« Tota substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi ita quod *materia in materiam*, et *forma in formam*, non in illam per quam corpus habet completum esse, quia illa est anima intellectiva, sed in *formam corpoream incompletam* per quam corpus habet incompletum esse, etiam in gradu corporeitatis [2]. »

On se rappelle que la transsubstantiation sert d'argument, à notre auteur, pour prouver la multiplicité des formes substantielles dans l'homme. Or, cet argument se fonde entièrement sur cette conception que la transsubstantiation exige que la matière se change dans la matière et la forme dans la forme. L'argument procède ainsi. Le pain ne se change ni dans les accidents ni dans l'âme intellectuelle, mais dans le corps du Christ. Or, ce corps est ou bien la matière première, ou un composé de matière première et de l'âme intellectuelle, ou un composé de matière première et d'une forme substantielle

[1] IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 2, ad 2[um]; p. 137.
[2] IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 2; p. 133.

incomplète différente de l'âme intellective. Or, les deux premières suppositions sont fausses.

« In sacramento altaris substantia panis transsubstantiatur in corpus Christi, non in accidentia corporis, nec in animam intellectivam... In sacramento altaris non tantummodo transsubstantiatur materia panis sed etiam forma substantialis panis. Cum ergo materia panis transsubstantiatur in materiam corporis Christi, videtur quod forma substantialis panis transsubstantiaretur in aliquam formam substantialem corporis Christi et sic compositum ex materia et forma eius substantialis transsubstantiatur in corpus Christi secundum quod dicitur compositum ex materia et forma [1]. »

Mais comment se fait cette mystérieuse mutation? Richard ne le dit pas; il note seulement que le corps du Christ n'en subit aucun changement ni aucune augmentation (IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 3; p. 136). La transsubstantiation s'opère instantanément (*Ibid.*, q. 4; p. 135).

Dans la réception du sacrement, le corps de Jésus n'est pas mangé d'une façon charnelle, il n'est ni broyé ni digéré; seules les espèces subissent ce sort; il est mangé sacramentellement, en ce sens qu'avec les espèces il entre en nous et demeure tant que celles-ci ne sont pas corrompues. La manducation spirituelle consiste à manger le corps mystique du Christ, c'est à dire, à lui être incorporé davantage par l'augmentation de la foi et de la charité (IV *Sent.*, d. IX, a. 1, q. 1; p. 109).

Il s'ensuit que tous ceux qui reçoivent les saintes espèces ne mangent pas sacramentellement le corps du Christ : tel le cas d'un animal avalant des hosties. Pour communier sacramentellement, il faut savoir ce qu'elles signifient et avoir l'intention au moins implicite du sacrement.

Mais tous ceux qui communient même sacramentellement, ne mangent pas pour cela spirituellement le corps du Christ : la manducation spirituelle suppose une nouvelle condition : l'état de grâce. Manger spirituellement, c'est s'unir au Christ

[1] *Quaest. disp.*, q. 39. — Un autre argument pour montrer que matière et forme ne se changent pas seulement en la matière du corps divin, est tiré des mots « *quod pro vobis tradetur* ». Or le corps qui fut livré au bourreau était composé de matière et de forme.

par la foi et la charité et s'incorporer ainsi à son corps mystique.

D'autre part, on peut manger le Christ spirituellement, sans le recevoir sacramentellement (IV *Sent.*, d. IX, a. 1, q. 3; p. 110, c. 1) : c'est ce que nous nommons la communion spirituelle.

La manducation à la fois sacramentelle et spirituelle produit des fruits nombreux : Richard en compte douze. Comme la question des effets de la communion n'a guère été étudiée historiquement jusqu'ici, il ne sera pas sans intérêt d'énumérer ces douze fruits [1] : la réception de l'Eucharistie, dit-il, 1) renouvelle la mémoire de la passion du Christ. — 2) confirme la foi. — 3) augmente l'espérance. — 4) enflamme la charité. — 5) donne la vie de la grâce. — 6) unit au Christ. — 7) restaure le communiant par la consolation spirituelle et le fortifie dans la poursuite du bien. — 8) le soutient contre les chutes qui proviennent de sa propre faiblesse. — 9) lui donne des forces contre les assauts du démon. — 10) diminue l'ardeur de la concupiscence. — 11) le purifie du péché véniel. — 12) et parfois du péché mortel.

Et pour retenir plus facilement ces effets merveilleux, ils ont été résumés dans ces trois vers :

« Inflammat, memorat, sustentat, roborat, auget
« Hostia, spem; purgat, reficit, vitam dat et unit
« Confirmatque fidem, munit, fomitemque remittit [2]. »

C'est un véritable hymne que Richard entonne en l'honneur de la communion.

Parmi ces effets, le principal est de nous unir davantage au corps mystique du Christ, par la charité. La rémission des péchés véniels est un effet secondaire et qui découle du premier, et cet effet s'obtient dans la mesure des dispositions du communiant [3].

---

[1] Saint Bonaventure énumère aussi douze fruits, légèrement différents : *De praeparatione ad missam*, Chap. I, dans *Seraphici doctoris* S. BONAVENTURAE *decem opuscula*, Quaracchi, 1896, p. 255.

[2] IV *Sent.*, d. IX, a. 1, q. 2; p. 109.

[3] Il semble donc que Richard n'exige pas, comme saint Bonaventure, des dispositions positives pour la réception fructueuse du sacrement, outre l'intention, la foi et l'état de grâce (BONAVENTURA, IV *Sent.*, d. XII, pars II, a. 1, q. 1; p. 289, c. 2).

Le péché mortel lui-même est parfois remis, chaque fois que le communiant, vraiment contrit, ignore de bonne foi son péché (IV *Sent.*, d. XII, a. 5, q. 1 ; p. 256), ou même que, s'en souvenant, il ne peut ni se confesser, ni omettre de s'approcher de la table sainte (IV *Sent.*, d. IX, a. 2, q. 2 ; p. 111).

Avec l'augmentation de la charité va de pair l'accroissement des vertus (IV *Sent.*, d. XII, a. 5, q. 2 ; p. 157).

Le pouvoir de consacrer appartient au seul prêtre et à tout prêtre, fût-il hérétique, ou excommunié, car ce pouvoir découle du caractère, à moins qu'on ne le considère comme étant le caractère lui-même : or, le caractère est indélébile (IV *Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 1, et q. 2 ; p. 160-163).

L'Eucharistie en tant que sacrifice n'a pas été étudiée par Richard ; il affirme cependant le caractère sacrificiel en répondant à l'objection suivante : le prêtre hérétique, arguait-on, ne peut consacrer validement, car la messe est un sacrifice, offert au nom de l'Église, « *sacerdos offert sacrificium ex persona ecclesiae.* » Cette raison ne vaut pas, réplique Richard, car le prêtre hérétique offre au nom de l'Église :

« Si intendit facere quod facit ecclesia, quoad hoc offert in persona ecclesiae [1]. »

---

[1] IV *Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 1 ; p. 160, c. 2.

# CHAPITRE VII

# LA PÉNITENCE

SOMMAIRE. — I. La vertu de pénitence. Attrition et contrition. Nécessité de la contrition; efficacité propre de l'attrition et de la contrition. Effets de la pénitence. — II. La satisfaction et la justification du pécheur. — III. Le sacrement de pénitence : ses parties intégrantes. Nécessité de la confession. Le pouvoir des clés. L'efficacité de l'absolution. Le secret. — IV. Les indulgences. Possibilité pour un juste de satisfaire pour un autre. Définition des indulgences. Conditions de leur validité; leur étendue; leur application.

## I

Le sacrement de pénitence donne à notre auteur l'occasion de parler de la vertu de même nom, selon la tradition de l'École. Comme le remarque justement Seeberg [1], la doctrine de la justification lui est intimement unie.

Tandis que saint Thomas définit la pénitence : « *est de aliquo prius a se facto dolere* [2] », et plus explicitement : « *reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae* [3] », Richard la considère comme une punition que l'on s'impose à soi-même :

« Actus eius est punire proprium peccatum in quantum est contra iustitiam legis divinae et expiabile per actum paenitentis [4]. »

Cependant dans cette punition que l'on s'impose, ce qu'il y a de principal c'est le regret efficace; et par conséquent la vertu de pénitence réside dans la volonté « *ut in subiecto* »

---

[1] SEEBERG, *Scotus*, p. 25.
[2] *Summa*, pars III, q. LXXXV, a. 1.
[3] *Ibid.*, ad 8$^{um}$.
[4] IV *Sent.*, d. XIV, a. 1, q. 1; p. 177.

(IV *Sent.*, d. XIV, a. 1, q. 1; p. 177). Elle est une vertu spéciale (*Ibid*, a. 1, q. 2; p. 174), partie potentielle de la vertu cardinale de justice (*Ibid.*, a. 2, q. 2; p. 176). La parfaite pénitence, celle qui est efficace par rapport à la vie éternelle, ne peut s'acquérir par nos seules forces naturelles : car elle implique la connaissance et l'amour de notre fin surnaturelle. Quoi qu'en dise Seeberg [1], Richard n'affirme pas comme certain que cette vertu soit strictement infuse; il incline plutôt à croire, sans se prononcer formellement, que cette vertu peut s'acquérir par la répétition des actes posés sous l'influence des principes infus :

« In virtute principiorum supernaturalium acquirere possumus paenitentiam [2]. »

La pénitence naît de la foi et de l'espérance, d'un certain amour du bien, et de la crainte; généralement parlant, elle procède plutôt de la crainte que de l'amour (IV *Sent.*, d. XIV, a. 4, q. 2; p. 180). Expliquant le texte des Actes [3], « *fide purificans corda eorum* », Richard écrit, réfutant d'avance les protestants :

« Fides purificat per modum ostendentis timenda et amanda, timor etiam, in quantum ab ipso inchoatur motus voluntatis recedentis a peccato et tendentis ad Deum; paenitentia vero in quantum impetrat caritatem per quam formaliter purificat cor : et ideo quamvis paenitentia concipiatur ex fide, non propter hoc sequitur quin etiam concipiatur ex timore et magis quam ex fide, quia est dispositio magis propinqua; quia ex fide non concipitur paenitentia nisi quantum fides ostendit timenda vel amanda [4]. »

La vertu comme l'acte de pénitence sont informes, si le pécheur ne possède pas la charité; celle-ci en effet la transforme en pénitence formée et lui donne la valeur de condignité :

« Quia per hoc habitus paenitentiae a Deo de condigno acceptatur et fortis efficitur... per acceptationem praedictam consequitur finem ad quem ordinatur quod est perducere paenitentem ad vitam aeternam [5]. »

---

[1] SEEBERG, *Scotus*, p. 25.
[2] IV *Sent.*, d. XIV, a. 4, q. 1. — Voir aussi *ibid.*, ad 2$^{um}$; p. 179.
[3] Chapitre XV, 9.
[4] IV *Sent.*, d. XIV, a. 4, q. 2, ad 2$^{um}$; p. 180.
[5] IV *Sent.*, d. XIV, a. 5, q. 1; p. 181.

Le pécheur peut donc, sans la grâce sanctifiante ou la charité, poser un véritable acte de pénitence, mais informe; encore une grâce actuelle est-elle nécessaire :

« Quamvis concedam aliquem actum paenitendi caritate formabilem posse elici a voluntate, non mediante aliquo paenitentiae habitu, tamen non concedo nec debet concedi, talem actum posse elici a voluntate sine aliquo supernaturali adiutorio [1]. »

Pour Richard, l'acte de la pénitence informe se nomme *attrition* : la contrition est l'acte de pénitence formée : « *attritio autem, cum perficitur per gratiam, fit contritio.* »

Saint Thomas niait que l'attrition pût se transformer en contrition; mais Richard soutient l'opinion de saint Bonaventure, et la défend comme suit :

« Attritio fieri potest contritio, quia, quamvis motus voluntatis sit simpliciter et in instanti, et quantum ad suum esse, potest tamen tam diu manere idem numero, quousque paenitentia a qua elicitus est, a caritate formatur per cuius formationem, actus ille efficitur contritio, quamvis elicitus fuerit a paenitentia existente informi [2]. »

Richard ne cherche donc pas à établir, comme nous, la différence entre la contrition et l'attrition dans la diversité des motifs, mais il la place dans la diversité du principe subjectif de l'acte : si le sujet possède la charité et par conséquent si la pénitence d'où procède l'acte est informée par la charité, cet acte est une véritable contrition; sinon, il n'est qu'attrition. Cependant, il note en passant, sans y insister, mais cette idée est partout sous-jacente, que la contrition est plus intense que l'attrition :

« Habitus paenitentiae... fortior fit... Patet quia duorum concordantium in actione, quodlibet fortius redditur per sui coniunctionem cum alio : sed actus paenitentiae et actus caritatis concordant; ergo habitus paenitentiae ex sui coniunctione cum habitu caritatis fortior redditur [3]. »

L'intensité dont parle ici Richard n'est pas une intensité de

---

[1] *Ibid.*, a. 6, q. 1; p. 183.
[2] IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 2; p. 241.
[3] IV *Sent.*, d. XIV, a. 5, q. 1; p. 181. — d. XVII, a. 1, q. 2, ad 5$^{um}$; p. 241.

sentiment, mais de volonté, qui déteste le péché plus que n'importe quel autre mal (IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 6; p. 244). Bref, Richard définit la contrition : la pénitence informée par la charité; l'attrition, celle qui n'est pas informée.

Richard n'a pas traité, directement et pour elle-même, la question des motifs de la pénitence. Nous pouvons cependant dégager quelques conclusions de ses affirmations. D'abord il semble supposer que le motif de la contrition est l'amour de charité [1] :

« Est enim quaedam voluntatis displicentia qua sibi displicet peccatum in quantum est transgressio legis divinae, et quia haec displicentia directe causatur ex caritativa Dei dilectione... [2]. »

L'attrition, elle, peut être commandée par des vertus différentes : par l'espérance, la crainte ou l'amour imparfait :

« Unius motus voluntatis possunt esse diversa motiva : quia tamen de moralibus iudicandum est ut in pluribus, ...ut frequentius moventur peccatores ad paenitentiam, per timorem quam per spem vel amorem boni, ideo magis dicitur paenitentia concipi ex timore quam ex spe vel amore [3]. »

La crainte d'ailleurs peut être crainte servile ou crainte filiale (IV *Sent.*, d. XIV, a. 4, q. 2, ad 3[m]).

Comme la plupart des scolastiques [4] de son époque, notre docteur estime la contrition nécessaire à la rémission des péchés, soit en dehors, soit même dans le sacrement de pénitence. C'est ce qu'il nous faut expliquer.

La pénitence informe ou l'attrition ne peut obtenir la rémission du péché, affirme Richard, mais elle dispose l'homme au pardon, et même bien plus directement que n'importe quelle autre vertu informe :

« Specialius disponit et directius ad peccati remissionem, quam

---

[1] Richard ne dit pas si ce motif doit être conscient.

[2] IV *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 8; p. 246. — Cfr d. XIV, a. 5, q. 2; p. 182.

[3] IV *Sent.*, d. XIV, a. 4, q. 2; p. 180.

[4] Cependant saint Thomas, qui n'admet pas que l'attrition puisse se transformer en contrition (IV *Sent.*, d. XVII, q. 2, a. 1, q. 3), affirme que l'attrition peut suffire pour la réception valide et fructueuse du sacrement (*Ibid.*, q. 3, a. 5. — d. XVIII, q. 1, a. 3. — d. XXII, q. 2, a. 1).

quaecumque alia virtus informis... Paenitentia specialiter et directe disponit hominem ad hoc ut possit et velit pro illa iniuria debitam emendam facere, cum adiutorio Dei [1]. »

Comment cela ? D'abord, parce que l'attrition est une disposition suffisante pour recevoir validement l'absolution sacramentelle : or celle-ci, en vertu du pouvoir des clés, transforme la pénitence informe en pénitence formée (IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 1 ; p. 353).

En dehors du sacrement, parce que l'attrition mérite *de congruo* l'infusion de la grâce et par conséquent mérite d'être transformée en contrition :

« Etsi paenitentia informis non sit digna per se, tamen ipsa de congruo meretur suam informationem et ex consequenti peccatorum remissionem : quae duo Christus de condigno meruit unicuique paenitenti facienti quod est in se [2]. »

Et ainsi est résolue cette question, autrement insoluble : si la rémission du péché exige la contrition, c'est à dire la grâce sanctifiante, comment donc le péché mortel pourra-t-il être remis ? C'est que l'attrition mérite *de congruo* (mais non *de condigno*) cette rémission :

« Anima per motum attritionis de congruo meretur remissionem peccati mortalis [3]. »

Il est à noter que tout mouvement d'attrition ne mérite pas de la sorte l'infusion de la grâce (IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 3 ; p. 242) : il faut, pour obtenir cet effet, qu'elle soit fort intense ; entendez d'une intensité de volonté qui déteste le péché au-dessus de tous les maux :

« Dolor est displicentia peccati, quae, si sit informis, est attritio, si formata, sic est contritio : sed non formatur de lege communi, nisi sit maxima, comparatione aliorum dolorum [4]. »

Mais en quoi consiste cette « formation » de la pénitence ? En ce que, par l'infusion de la charité, la vertu informe de

[1] IV *Sent.*, d. XIV, a. 7, q. 1 ; p. 184.
[2] IV *Sent.*, d. XIV, a. 7, q. 1, ad 2$^{um}$ ; p. 184. — d. XVII, a. 1, q. 5 ; p. 244.
[3] IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 7 ; p. 245.
[4] *Ibid.*, a. 1, q. 5, ad 3$^{um}$ ; p. 244.

pénitence reçoit aux yeux de Dieu une *condignité* par rapport à la vie éternelle et, en même temps, est intensifiée :

« Habitus paenitentiae per infusionem caritatis dupliciter formatur, quia per hoc habitus paenitentiae de *condigno acceptatur et fortior efficitur*...; habitus paenitentiae per acceptationem praedictam consequitur finem ad quem ordinatur, quod est perducere paenitentem ad vitam aeternam [1]. »

Quant à l'acte d'attrition lui-même, c'est bien le même, comme le soutiendra encore Scot, qui devient contrition. Richard n'a pas la formule concise de Scot : « *attritio fit contritio sine mutatione reali ipsius actus* »; mais il défend la même doctrine et se débat contre les arguments que saint Thomas faisait valoir contre cette thèse déjà ancienne (IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 2; p. 245). Expliquant sa propre pensée, Middleton nous dit : cette transformation de l'acte d'attrition ne s'opère pas par l'addition d'un absolu, mais simplement par l'acquisition d'une relation nouvelle avec la fin dernière :

« Actum autem habitus paenitentiae caritate formari est ipsum actum per voluntatem referri modo acceptabili Deo in ultimum finem : ex hoc enim est moralis bonitas Deo accepta in actu ipso, non super illud aliquid absolutum addens sed tantum actualem relationem in ultimum finem [2]. »

L'acte est transformé, parce que la vertu dont il procède est transformée (IV *Sent.*, d. XIV, a. 5, q. 2; p. 182). Et si je comprends bien notre auteur, cela revient à dire ceci : l'acte qui jusque-là n'était pas commandé par la charité, acquiert une valeur nouvelle par le fait qu'au moment de l'infusion de la charité, la vertu de pénitence tombe sous le commandement de cette vertu :

« Habitum virtutis esse caritate formatum est potentiam, illo habitu habituatam, posse moveri per voluntatem caritate formatam, ad eliciendum illius habitus actum Deo acceptabilem seu acceptum... Habitum paenitentiae esse formatum caritate est ipsam voluntatem posse moveri a seipsa, per caritatem, ad eliciendum habitus paenitentiae actum Deo acceptabilem [3]. »

---

[1] IV *Sent.*, d. XIV, a. 5, q. 1; p. 180.
[2] IV *Sent.*, d. XIV, a. 5, q. 2; p. 182.
[3] *Ibid.*

De ce fait, l'acte, comme l'*habitus* dont il procède, agrée à Dieu [1] et acquiert cette relation nouvelle d'être référé à la vie éternelle.

La contrition donc, à l'exclusion de l'attrition, est la disposition prochaine à la rémission des péchés. Mais aussitôt se posent des questions difficiles : puisque la contrition suppose l'*habitus* de charité, quelle peut bien être l'influence de la contrition sur la rémission du péché ? Bien plus, la contrition précède-t-elle, peut-elle même précéder le pardon de la coulpe ?

La solution de cette dernière question dépend elle-même de la solution d'une autre : quel est le rapport entre l'infusion de la grâce et la rémission de l'offense ? Car, s'il y a une différence réelle entre l'infusion de la grâce et la rémission des péchés, on doit dire que l'effet le plus immédiat de l'infusion de la grâce est de transformer l'attrition en contrition, laquelle mérite *ex condigno* la rémission des péchés ; si, au contraire, on croit qu'il n'y a qu'une distinction de raison, on peut dire que la destruction du péché précède logiquement l'infusion de la grâce :

« Unde si remissio peccati est realiter differens ab infusione gratiae, formatio actus paenitentis immediatior est infusioni gratiae, quam remissio peccati ; ad quod sequitur quod sit, ordine naturae, prior quam remisssio peccati. Si autem realiter idem est gratiae infusio et peccati, quantum ad offensam, remissio, praedicti actus formatio non est prior ordine naturae, sed posterior, non dico ordine naturae, quia talis ordo prioritatis et posterioritatis non est nisi inter realiter diversa, sed secundum ordinem intelligendi : quia secundum ordinem intelligendi prior est infusio gratiae sub ratione qua est remotio inimicitiae quam sub ratione qua est restitutio amicitiae : sub prima ratione est remotio cuiuslibet culpae, sub secunda vel sub utraque est praedicti actus formatio [2]. »

Quelle sera donc l'influence de la contrition sur la rémission du péché ?

Dans le sacrement, comme nous l'expliquerons plus tard,

[1] Sur la théorie de l'*acceptatio*, dans Scot, voir Minges, *Der Wert der guten Werke nach Duns Skotus*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXVIII, 1907, p. 76-93.

[2] IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 4 ; p. 243.

la contrition concourt à former avec l'absolution le rite sacramentel à l'occasion duquel Dieu remet les péchés [1].

Mais en dehors de la confession ? Quelle que soit l'hypothèse admise, déclare Richard, la contrition ne peut être cause efficiente de la rémission du péché, puisque Dieu seul crée la grâce sanctifiante, laquelle est logiquement présupposée à l'acte de contrition. Mais ceci posé, d'après les uns, dans l'hypothèse que la rémission et l'infusion de la grâce se distinguent réellement, la contrition, formée par l'infusion de la charité, mérite *de condigno* le pardon de l'offense ; dans l'autre hypothèse, il ne reste plus qu'à dire que le mouvement de pénitence informe mérite *de congruo* à la fois et la rémission du péché et la grâce sanctifiante [2] :

« Anima tamen per contritionem meretur *de condigno* mortalis peccati remissionem, si aliquis motus contritionis eam ordine naturae praecedit, ut multi probabiliter dicunt. Si autem nullus motus formatus, ordine naturae, praecedit remissionem mortalis peccati, tamen anima per motum attritionis de congruo meretur remissionem peccati mortalis [3]. »

On peut donc résumer la position fondamentale de Richard, comme suit :

1. — Seule la contrition est la disposition prochaine à la rémission du péché mortel.

2. — L'attrition pour obtenir efficacement ce pardon doit se transformer en contrition.

3. — Cette transformation se fait *ex opere operato* dans le sacrement.

4. — En dehors de la confession, un acte d'attrition intense

---

[1] Si la contrition précède l'absolution, le péché est déjà remis ; l'effet de l'absolution sera donc un des effets énumérés par Richard lorsqu'il parle de la confession des péchés déjà remis, et de plus elle libère de l'obligation de soumettre ces péchés au pouvoir des clés (*Quodl.* III, q. 17 et q. 16 ; p. 110-112).

[2] Richard laisse le choix entre les deux hypothèses : cependant, si je comprends bien, il incline vers la distinction de raison dans IV *Sent.*, d. XVII, a. 4, q. 4, tandis qu'il incline vers la solution contraire à la q. 7 du même article : « Secundum opinionem dicentium quod realiter differunt, quae est communis opinio. » — Sur la question de l'attrition on trouvera une bonne bibliographie à l'article de A. Beugnet, *Attrition*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2235 et suiv. ; y ajouter De San, *De Paenitentia*, Bruges, 1900, p. 375-559.

[3] IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 7 ; p. 245.

mérite *de congruo* l'infusion de la grâce, qui en fait une véritable contrition.

Une question reste à examiner : la contrition, pour obtenir le pardon du péché, doit-elle avoir un certain degré d'intensité ? Non, répond Richard, car nécessairement toute vraie contrition est une détestation souveraine du péché, puisqu'elle procède de la charité : cela seul est essentiel : la douleur sensible n'est qu'une qualité accidentelle, nullement requise, et par conséquent le moindre acte de vraie contrition suffit à la rémission des plus grandes fautes (IV *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 6; p. 244).

Mais s'il est question non plus de la rémission de l'offense ou de la coulpe, dont il a été uniquement question jusqu'ici, mais de la peine, pour obtenir la remise totale de toutes les peines temporelles, Middleton exige une pénitence très parfaite, soit par l'intensité accidentelle de la douleur, soit par la grandeur de l'expiation (IV *Sent.*, d. XIV, a. 7, q. 2; p. 185).

Les effets de la pénitence sont donc la rémission de la coulpe, de la peine éternelle, et de la peine temporelle en tout ou en partie. De plus, au moment de la rémission du péché, les *habitus* infus des vertus morales nécessaires à la vie honnête nous sont rendus, mais les *habitus acquisiti* ne nous sont pas nécessairement restitués (IV *Sent.*, d. XIV, a. 8, q. 1; p. 185).

Quant aux bonnes œuvres, celles qui ont été accomplies en état de péché mortel, *opera mortua*, n'auront jamais de valeur pour la vie éternelle; au contraire, les bonnes œuvres faites en état de grâce avant le péché et dont le péché a suspendu l'effet méritoire, *opera mortificata*, ces bonnes œuvres reprennent leur pleine valeur, par la pénitence (*Ibid.*, q. 2; p. 186).

## II

Parmi les actes de la vertu de pénitence il faut mentionner encore la satisfaction, que Richard définit :

« Est pro illata iniuria voluntaria recompensatio, secundum iustitiae aequalitatem, cum proposito non committendi novam iniuriam [1]. »

[1] IV *Sent.*, d. XV, a. 1, q. 1; p. 195.

L'homme, livré à ses seules forces, ne peut satisfaire pour le péché; mais par les mérites de Jésus-Christ il en devient capable (IV *Sent.*, d. XV, a. 1, q. 2; p. 195), à condition qu'il soit en état de grâce (*Ibid.*, q. 5; p. 197).

Selon la loi commune, Dieu ne remet pas l'offense, sans exiger quelque satisfaction; mais Richard, pas plus que saint Bonaventure, ne voit d'impossibilité, quoi qu'en disent certains théologiens, à ce que Dieu puisse remettre, par privilège spécial, un péché sans exiger de satisfaction (*Ibid.*, q. 7; p. 198).

Dans un article important, Richard résume toute sa doctrine sur la justification du pécheur. Assurément, dit-il, Dieu peut remettre le péché, par privilège, sans que l'homme s'y soit disposé par une véritable conversion du cœur; mais, selon la loi commune, le pécheur doit coopérer à sa justification (*Quodl.* III, q. 3; p. 88. — IV *Sent.*, d. XVII, a. 4, q. 1; p. 261). Cette coopération consiste dans les mouvements du libre arbitre par lesquels le pécheur déteste le péché et se retourne vers Dieu; cette conversion est la disposition requise pour l'infusion de la grâce qui, elle, opère la justification :

« Cum de impio fit iustus requiruntur quatuor, scilicet impietatis destructio, quae est culpae remissio, et gratiae infusio, et dispositio ad destructionem impietatis quae est culpae detestatio, et dispositio ad susceptionem gratiae quae est liberi arbitrii ad Deum conversio [1]. »

Bien que les premiers mouvements encore informes, c'est à dire produits sans le concours de la charité, par lesquels l'âme se dispose à la justification, comme sont la détestation du péché *ex timore*, et la conversion informe vers Dieu, puissent se produire successivement, la justification elle-même est instantanée. La justification, dans son essence, comprend l'infusion de la grâce, l'information des actes, imparfaits jusque-là, du pénitent, et la rémission de l'offense, qui sont aussi les effets de l'infusion de la grâce. Or, l'infusion de la grâce se fait instantanément : « *semper eam infundit in instanti.* » Donc, au même instant, s'opère la rémission des péchés et l'information des

[1] IV *Sent.*, d. XVII, a. 4, q. 2; p. 261.

actes du pénitent par l'infusion même de la grâce (IV *Sent.*, d. XVII, a. 4, q. 6; p. 264).

## III

Jusqu'ici notre docteur a parlé de la pénitence en général. Le sacrement est composé de quatre parties intégrantes : la confession, la satisfaction et la componction [1] du cœur (IV *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 1 ; p. 229), enfin l'absolution (*Ibid.*, q. 2; p. 230).

Que les actes du pénitent soient des éléments du sacrement, Richard le déduit de la nature même de ce sacrement qui est un jugement :

« Cum enim in sacramento paenitentiae sit *emenda voluntaria per viam iudicii voluntarie suscepti*, requiritur ibi quaedam citatio ad voluntarie subeundum iudicium et haec est cordis compunctio; et coram iudice veritatis confessio et secundum arbitrium iudicis satisfactio vel in re vel saltem in proposito [2]. »

Contrairement à ce qu'enseignera Scot, notre docteur considère les actes extérieurs du pénitent, non pas comme des conditions, mais comme des parties concourant réellement à composer le signe sacramentel :

« Paenitentia exterior sacramentum est interioris... Exterior enim paenitentia signum est interioris et aliquomodo causa [3]. »

Mais la partie principale [4] du sacrement est l'absolution,

[1] En tant que la contrition fait partie du sacrement Richard la définit : « *Dolor voluntarie assumptus pro peccatis cum proposito confitendi et satisfaciendi* » (IV *Sent.* d. XVII, a. 1, q. 1; p. 240).

[2] IV *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 1; p. 229.

[3] IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 1; p. 352.

[4] Le P. Minges croit que Richard, bien que se rapprochant de saint Thomas, cependant prépare Scot. D'abord, nous dit-il, saint Thomas ne déclare pas que la contrition, la confession et la satisfaction sont des parties intégrantes de la pénitence (*Summa*, pars III, q. XC, a. 3). Mais il est à remarquer qu'à cet endroit, le saint docteur parle de la pénitence en général. Un autre argument du P. Minges est que Richard déclare que l'absolution est la partie principale : Scot, ajoute-t-il, fera un pas de plus en la déclarant tout le sacrement. Mais on verra que Richard n'entre en aucune façon dans la voie de Scot, et saint Thomas pourrait, lui aussi, dire que l'absolution est la partie principale, vu que la forme est plus noble que la matière (*Skotistisches*, p. 295).

parce qu'elle est plus significative et parce qu'elle y concourt plus efficacement :

« Si consideratur illud ad quod operatur compunctio ex vi sacramenti tantum, sic dico quod non ita cooperatur principaliter ad remissionem peccatorum, sicut absolutio sacerdotis, quia, cum sacerdos sit vicarius Christi, principalius et per prius assistit verbis suis, in quibus absolutio consistit, virtus sanctificans, quam partibus sacramenti quae sunt ex parte paenitentis. Quantum etiam ad actum significandi, principalior est absolutio quam compunctio, quia sensibilius et magis per se significat remissionem, quam ipsa compunctio quae illam sensibiliter non significat per se, nisi ipsi compuncto, aliis autem non significat nisi in quantum manifestatur, in confessionis ore et satisfactionis opere [1]. »

Ces quatre éléments forment vraiment un seul sacrement :

« Paenitentia est unum sacramentum, sed non dici debet quod sit aliquid unum unitate indivisibilitatis neque continuitatis, neque essentiali sed unitate integrata *ex pluribus relatis ad aliquid unum significandum* et aliquomodo efficiendum, quod est remissio actualium peccatorum [2]. »

L'absolution peut donc être dite la forme de ce sacrement, dans un sens large, les trois autres éléments étant sa quasi-matière; ce qu'il faut comprendre selon la théorie générale de Richard sur la composition du signe sacramentel :

« Absolutio non est forma sacramenti nisi secundum illum modum quo dicimus partem principaliorem totius integralis esse formam... Sic forma improprie dicitur. Dico ergo quod forma huius sacramenti est ordo ad significandum dispositive et efficiendum peccati remissionem : respectu cuius formae, compunctio, confessio, satisfactio et absolutio, materiales sunt [3]. »

Richard admet donc que les paroles du prêtre sont la forme du sacrement de pénitence, dans le même sens restreint qu'il assigne aux paroles du baptême comme forme de ce sacrement.

Pour achever de rapprocher la pénitence des autres sacrements, il y distingue également le « *sacramentum tantum* », la « *res et sacramentum* » et la « *res tantum* ». La pénitence extérieure

[1] IV *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 2; p. 230.
[2] IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 3; p. 253.
[3] IV *Sent.*, d. XVI, a. 1, q. 2; p. 230.

est le « *sacramentum tantum* »; la pénitence intérieure est « *res et sacramentum* »; enfin la rémission des péchés est la « *res tantum* » (IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 1 et q. 2; p. 252).

La confession faite au prêtre est donc nécessaire à la rémission du péché [1], non pas de droit naturel, car celui-ci ne nous impose que l'aveu mental de nos prévarications, fait secrètement à Dieu, mais de droit positif divin (IV *Sent.*, d, XVII, a. 2, q. 3; p. 248).

C'est Jésus-Christ lui-même qui a donné implicitement ce précepte, lorsqu'il a constitué les prêtres juges, même au for interne. Il est intéressant de voir que Richard, comme plus tard le concile de Trente, fait dériver la nécessité de la confession de la nature judiciaire du sacrement. Les Apôtres ont promulgué ce précepte par ces paroles de saint Jacques : « *Confitemini alterutrum peccata vestra* [2]. » L'Église n'a fait, par ses décisions au concile de Latran, que préciser et particulariser le précepte divin. Et Richard conclut :

« Ex praedictis patet per contritionem mortale peccatum non remitti sine confessione, in re vel in proposito, explicite vel implicite [3]. »

En cas de nécessité et en l'absence de prêtre, il peut être utile de se confesser à un laïque, mais cette confession n'est nullement nécessaire (IV *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 1, ad 3$^{m}$; p. 248).

Le précepte divin oblige à confesser tous les péchés même secrets (*Ibid.*, a. 3, q. 4; p. 257), ainsi que toutes les circonstances qui en changent l'espèce (*Ibid.*, q. 5; p. 257).

L'absolution est un acte du pouvoir des clés, c'est à dire du pouvoir que Dieu a donné à son Église de juger dans le for des âmes « *Claves enim ecclesiae sunt potestas iudicandi in foro animarum* » (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 3; p. 271). L'Église en effet a reçu ce pouvoir de Dieu. Le pouvoir des clés est

---

[1] Sur la controverse au sujet de la nécessité de la confession, chez les anciens canonistes et les préscolastiques, voir De Bil, S. J., *La première distinction du « de Paenitentia » de Gratien*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, 1914; p. 251-273, 442-455.

[2] Jac., V, 16.

[3] IV *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 1; p. 248.

en Dieu « *potestas auctoritatis* »; en Jésus-Christ, selon sa nature humaine, « *potestas excellentiae* »; dans les prélats, il n'est qu'un pouvoir ministériel :

« Aperiunt per ministerium sacramentorum quae operantur in virtute passionis Christi [1]. »

Ce pouvoir ecclésiastique est double : lier et délier; mais le pouvoir de lier n'est donné qu'en vue d'ouvrir le ciel : par conséquent le pouvoir d'ouvrir ou de délier est le principal. Ce double pouvoir s'exerce d'une triple façon : d'abord par le jugement, et ici Richard s'exprime en termes qu'il faudra expliquer par sa théorie sur l'efficacité de l'absolution : « *Iudicando scilicet dum examinata hominis conscientia iudicat ei caelum esse apertum vel clausum* »; ensuite en remettant une partie de la peine due pour le péché, ou en obligeant le pénitent à subir une satisfaction; enfin par l'excommunication. Cependant, ajoute-t-il, l'excommunication appartient plutôt au for contentieux (*Ibid.*, q. 2; p. 271). Strictement parlant, le pouvoir de lier et de délier dans le for contentieux ne ressortit pas au pouvoir des clés.

Le pouvoir des clés, comme le pouvoir d'enseigner et de consacrer, est immédiatement fondé sur le caractère, et par conséquent si quelques prêtres n'ont pas le pouvoir d'absoudre, cela ne provient pas d'un manque de puissance, mais de ce qu'ils n'ont pas de sujets sur lesquels ils puissent l'exercer « *Potestas autem iurisdictionis accedit clavi propriae dictae* » (*Ibid.*, q. 3; p. 272). Notre docteur distingue donc très nettement le pouvoir de juridiction du pouvoir sacerdotal (IV *Sent.*, d. XIX, a. 1, q. 2 et q. 3; p. 313).

Puisque le pouvoir des clés, dans l'Église, n'est qu'un pouvoir ministériel, les prêtres n'en peuvent pas user arbitrairement, et s'ils en usent contrairement aux règles imposées par Dieu, non seulement ils pèchent, mais leurs actes sont nuls et sans effets (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 4; p. 272).

Sur l'efficacité de l'absolution, Richard reste fidèle à sa théorie

---

[1] IV *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 1; p. 270.

générale des sacrements : ceux-ci ne sont pas proprement cause efficiente de la grâce, mais cause dispositive et occasionnelle. Ainsi l'absolution du prêtre ne produit pas « *efficienter* » la rémission de la coulpe et de la peine éternelle; c'est la vertu divine accompagnant le sacrement qui remet proprement la tache et le châtiment éternel :

« Quamvis sacerdos absolvendo remittere non possit peccati maculam... quia sic solus Deus peccatum dimittit, tamen ministerialiter et dispositive remittit maculam peccati, in quantum suo ministerio assistit virtus divina quae peccatum remittit, et quia peccati macula est dispositio qua potest anima pati ab igne infernali... ideo sacerdos virtute clavium ad aeternae paenae remissionem disponit quam virtus divina principaliter et effective remittit, sicut maculam peccati [1]. »

Notre docteur précise encore sa pensée : l'absolution, en tant que quasi-forme, donne aux actes du pénitent leur valeur sacramentelle, et constitue, avec eux, le signe sensible à l'occasion duquel la grâce est conférée. Bien plus l'absolution, en vertu de la grâce qui l'accompagne, transforme l'attrition en contrition :

« Quae [paenitentia interior] si informis est... per ministerialem absolutionem a Deo effective informatur » (IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 1; p. 352). « Exterior confessio et humiliatio possunt dici materiale elementum et potest dici sanctificari, quantum ad usum, per sacerdotis absolutionem [2]. »

C'est dans le même sens qu'on doit dire que le prêtre remet les peines temporelles dues pour le péché, même celles que l'âme devrait subir au purgatoire; mais cet effet se mesure aux dispositions du pénitent (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 2; p. 274).

Les effets essentiels de l'absolution sont : la rémission de la coulpe du péché, la commutation de la peine éternelle en peine temporelle, la réconciliation de l'âme avec Dieu, l'infusion de la grâce (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 4, ad 2$^{m}$; p. 277, c. 2. — *Quodl.* III, q. 17; p. 111-114) et la réconciliation du pécheur

[1] IV *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 1; p. 273.
[2] IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 1, ad 3$^{um}$; p. 352.

avec l'Église (*Quodl.* III, q. 16; p. 110). Les effets essentiels sont toujours obtenus par la digne réception du sacrement (IV *Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 4, ad 2^m; p. 277, c. 2). L'effet secondaire du sacrement, la diminution des peines temporelles dues pour le péché, n'est pas toujours pleinement atteint (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 2,q. 2; p. 274. — *Ibid.*, q. 4, ad 2^m; p. 277, c. 2).

Un autre effet accidentel du sacrement consiste dans la direction et les conseils du confesseur (*Quodl.* III, q. 16; p. 111, c. 1).

Mais, pourquoi celui dont le péché est remis par la contrition parfaite, est-il tenu encore de se confesser? La raison principale en est dans la volonté du Christ : d'ailleurs l'acte de contrition contient implicitement la volonté de se confesser. Aussi celui qui refuserait d'exécuter cette résolution, ne retomberait assurément pas dans les péchés déjà pardonnés par la contrition parfaite, mais pécherait mortellement (*Quodl.* III, q. 16; p. 110).

En outre la confession des péchés pardonnés en vertu de la contrition n'est pas inutile :

« Sacramentum paenitentiae non est tantum praeceptum propter remissionem culpae in se, sed etiam propter remissionem paenae, et propter reconciliationem ecclesiae, et augmentum gratiae, et propter taxationem emendae secundum aequitatem iustitiae et propter consequendum beneficium doctrinae, et propter acquisitionem humilitatis, et propter recognitionem infirmitatis propriae [1]. »

La satisfaction est aussi une partie intégrante du sacrement; la rémission du péché la présuppose toujours, au moins dans l'intention :

« Unde ut sui causam semper praesupponit paenitentiam internam coniunctam exteriori in re vel in proposito, explicite vel implicite [2]. »

Par conséquent, le pénitent est obligé de recevoir et d'accomplir, selon ses forces, la pénitence imposée, du moins si celle-ci est raisonnable (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 5; p. 272).

La confession entraîne, pour le confesseur, le secret le plus

[1] *Quodl.* III, q. 16, ad 2^um; p. 111.
[2] IV *Sent.*, d. XXII, a. 2, q. 2; p. 352.

absolu [1], sur tous les péchés avoués en confession, qu'ils aient été absous ou non, sans aucune exception (IV *Sent.*, d. XXI, a. 4, q. 2; p. 340). Sous le secret tombent également toutes les circonstances accusées, y compris le nom du complice. Bref :

« Omne illud quod est necessarium ad integritatem confessionis... Omne illud... quo confessus possit prodi vel mala suspicio de illo aggenerari [2]. »

Le *sigillum* est de droit naturel, et notre docteur le prouve ainsi : le mensonge est défendu par la loi naturelle; or révéler un péché entendu en confession, est mentir; en effet, au confessionnal l'aveu se fait, non à l'homme, mais au représentant de Dieu. Or, comme en dehors du confessionnal le prêtre parle en son propre nom, il ment, s'il prétend avoir entendu, en cette qualité, ce qu'il a ouï comme représentant de Dieu (IV *Sent.*, d. XXI, a. 4, q. 1; p. 340).

## IV

A la théorie de la pénitence se rattache intimement celle des indulgences. Comme saint Bonaventure et saint Thomas, Richard commence par examiner la question fondamentale [3], sur laquelle repose toute la doctrine des indulgences : un homme peut-il satisfaire pour un autre? Celle-ci en présuppose une autre, plus fondamentale encore : celle de la valeur satisfactoire des bonnes œuvres. Richard l'avait longuement exposée et défendue à propos de la distinction quinzième. Ce dogme supposé, Richard établit ici la thèse suivante : un juste peut satisfaire pour un juste, sous certaines conditions.

La satisfaction poursuit un double but : guérir et expier. Assurément la mortification d'un juste ne peut guérir, dans un autre, les tares psychologiques laissées par le péché : tout au plus, ce juste méritera-t-il *de congruo* une augmentation de grâce

[1] HONORÉ, S. I., *Le secret de la confession*, Bruges, 1924, p. 57, 59, 62, 63,
[2] IV *Sent.*, d. XXI, a. 4, q. 4; p. 343. — *Quaest. disp.*, q. 45.
[3] « *Quaestionis fundamentum* », comme s'exprime saint BONAVENTURE (IV *Sent.*, d. XX, p. 2, a. 1, q. 1; p. 529).

sanctifiante qui permettra à son frère de résister plus facilement aux sollicitations du péché et l'affermira dans le bien. Mais, il peut expier pour un autre la peine due pour le péché à une double condition : d'abord, que cet autre soit, lui-même, en état de grâce; ensuite, et ici Middleton abandonne saint Thomas pour suivre saint Bonaventure, que cet autre soit incapable d'expier lui-même ici-bas :

« Utroque existente in caritate et debitore per se satisfacere non potente in hac vita... Qui etiam satisfacere potest per se ipsum in hac vita et non vult, vere paenitens non est et ideo opus quod aliquis facit pro isto, non satisfacit pro paena istius, quamvis ipsum posset iuvare per modum meriti *de congruo* [1]. »

Comme Richard le remarque à la troisième objection, il est entendu qu'il s'agit de la satisfaction par opposition à la contrition : la contrition de l'un ne peut remplacer celle de l'autre.

Il est encore à noter que proportionnellement la satisfaction, que l'on fait pour un autre, doit être plus grande que celle qui suffit pour expier ses propres fautes, et sur ce point encore notre docteur se sépare de saint Thomas :

« Caeteris paribus, magis satisfactorium est opus factum ab ipsomet quam ab alio, sicut efficacius, caeteris paribus, meretur sibi quam alii [2]. »

Sur ces fondements Richard édifiera sa doctrine des indulgences.

Les indulgences sont la remise des peines temporelles dues pour le péché, en vertu du pouvoir que l'Église a reçu de dispenser le trésor des mérites de Jésus-Christ et des Saints. En effet les indulgences ne remettent pas seulement les peines canoniques imposées par l'Église, mais aussi les peines dues à la justice divine : « *per eas enim remittitur aliqua portio paenae a Deo taxatae.* » Sinon, dit Richard, les indulgences seraient plus nuisibles qu'utiles : car l'Église, en remettant les peines canoniques, laisserait le pénitent dans l'obligation de subir les châtiments plus durs du purgatoire (IV *Sent.*, d. XX, a. 3,

[1] IV *Sent.*, d. XX, a. 1, q. 1; p. 325.
[2] *Ibid.*, q. 3; p. 325.

q. 1; p. 328). C'est la raison apportée par saint Bonaventure. Saint Thomas ajoutait cet autre motif, que la théorie opposée est injurieuse au pouvoir des clés confié à saint Pierre [1].

Le pouvoir de l'Église d'accorder cette rémission des peines temporelles n'est que l'application du pouvoir qu'elle a reçu de Dieu de disposer des mérites surabondants de Jésus-Christ et des Saints. Saint Bonaventure exprimait cette idée en disant que par l'indulgence la peine est remise en vertu de l'application des mérites du Christ, *ex merito capitis*, et des mérites de l'Église, *ex merito ecclesiasticae unitatis*. Saint Thomas, dans un passage remarquablement profond [2], expliquait la même théorie en partant de l'idée de l'unité du corps mystique. Richard se rallie à ces raisons, mais les exprime plus modestement en écrivant :

« Hoc autem facere potest ecclesia quia hoc facit ex divina auctoritate : thesaurum enim meritorum, scilicet Christi et martyrum et confessorum et virginum, recommendavit dispensandum, cum ecclesiae praelatis tradidit claves regni caelorum. Meritum enim passionis Christi sufficiens fuit pro solutione omnium paenarum nostris peccatis debitarum; voluit tamen ad bonum nostrum, nos adultos per aliqua obsequia paenalia fieri participes illius meriti [3]. »

A l'objection que l'inférieur ne peut remettre la peine imposée par un supérieur, Richard propose une double réponse : d'abord un inférieur peut assurément le faire, en vertu du pouvoir qu'il a reçu de son supérieur; ou bien on peut encore dire que le prélat qui accorde l'indulgence ne remet pas proprement la peine, mais offre les moyens de payer, du trésor de l'Église, la dette contractée, tandis que le prêtre qui, dans le sacrement, remet une partie de la peine, le fait en vertu du pouvoir des clés qui lui a été confié (IV *Sent.*, d. XX, a. 3, q. 1, ad 2$^{m}$; p. 328).

Qui peut accorder des indulgences ?

Ceux-là seuls à qui le trésor des mérites a été confié : avant tous donc, le pape en qui réside la plénitude du pouvoir de Jésus-Christ, et il peut en accorder à toute l'Église et autant

[1] *Summa*, pars III, suppl., q. XXV, a. 1.
[2] *Ibid.*, q. XXVI, a. 1.
[3] IV *Sent.*, d. XX, a. 3, q. 1; p. 328.

qu'il veut, pourvu qu'il ait un motif raisonnable. Ensuite, tous ceux qui reçoivent ce pouvoir du pape, et dans la mesure où ce pouvoir leur est communiqué. En vertu du droit commun, seuls les évêques (consacrés ou même simplement élus) et leurs délégués jouissent de cette prérogative et encore seulement par rapport à leurs diocésains, sauf les archevêques qui peuvent en accorder dans toute leur province. — Personne d'autre ne peut accorder d'indulgence, sinon en vertu d'une commission spéciale. Bien plus, les évêques et les autres ne peuvent accorder d'indulgences sinon dans la mesure prévue par les canons (IV *Sent.*, d. XX, a. 5, q. 3; p. 332). La raison en est, d'après Richard, que le pouvoir d'accorder des indulgences découle, non pas du pouvoir d'ordre, mais du pouvoir de juridiction [1]. D'où il faut conclure qu'un simple clerc peut, par délégation, accorder des indulgences (*Ibid.*).

A ce propos, notre docteur fait une remarque intéressante : il n'est pas vrai, dit-il, que toujours les indulgences remettent une plus grande partie de la peine due que l'absolution sacramentelle :

« Nec tamen concedendum quod semper plus remittatur de paena per indulgentias quam per absolutionem in foro paenitentiae : quia frequenter est e contrario [2]. »

La valeur des indulgences ne dépend pas de l'état de conscience du prélat qui l'accorde; car il ne fait pas l'indulgence de son propre mérite, il dispense seulement du trésor de l'Église : or, le pouvoir de dispenser de ce trésor n'est pas perdu par le péché mortel (IV *Sent.*, d. XX, a. 5, q. 1; p. 331).

Richard fait aussi remarquer que les indulgences n'ont rien de simoniaque : il est bien vrai que, généralement, la condition posée pour gagner le pardon, est de verser une aumône, mais cette aumône n'a pas pour but d'enrichir les églises ou les hôpitaux, elle n'est donnée qu'en vue de l'utilité spirituelle

---

[1] Un prélat ne peut donc pas directement s'accorder une indulgence à lui-même, mais il peut gagner l'indulgence qu'il accorde aux autres, sauf à remplir les mêmes conditions (IV *Sent.*, d. XX, a. 4, q. 3; p. 331).

[2] IV *Sent.*, d. XX, a. 5, q. 3, ad 1^um^; p. 332.

que l'érection de ces édifices doit procurer (IV *Sent.*, d. XX, a. 3, q. 1, ad 1^m; p. 329).

Pour qu'une indulgence remette vraiment la peine temporelle due pour le péché *in foro Dei*, quatre conditions sont requises : 1) de la part de celui qui l'accorde, le pouvoir, comme nous venons de le voir. — 2) Qu'il ait un juste motif, tiré du bien de l'Église. Par les termes employés, il semblerait bien qu'aux yeux de notre docteur l'utilité de la société ecclésiastique soit une condition de validité. Cette utilité doit être d'ordre spirituel. — 3) De la part de celui qui veut la gagner, il faut qu'il remplisse les conditions prescrites. — 4) Enfin, qu'il soit en état de grâce :

« Ex rationabili causa, scilicet pro utilitate ecclesiae valet dispositis facientibus quae continentur in forma indulgentiae [1]. »

La raison pour laquelle un pécheur ne gagne pas l'indulgence est que la peine ne peut être remise tant que demeure la coulpe. Cependant le pécheur agira prudemment en accomplissant les œuvres prescrites, parce que les bonnes œuvres, même faites en état de péché mortel, disposent *de congruo* à la pénitence (IV *Sent.*, d. XX, a. 4, q. 1; p. 331).

Les indulgences valent-elles dans la mesure où elles sont accordées? Sur cette question les docteurs étaient divisés : quelques-uns disaient que les indulgences ne valent jamais autant qu'on le promet : la remise n'est accordée que dans la mesure de la foi et de la dévotion du fidèle; les grandes promesses de l'Église ne sont qu'une pieuse fraude pour exciter aux bonnes œuvres. D'après Albert le Grand, l'indulgence vaut selon les promesses, à condition qu'il y ait juste proportion entre le pardon promis et l'œuvre prescrite. Saint Bonaventure qui rejette la première opinion, parce qu'elle est injurieuse à la sincérité de l'Église, et la seconde, parce que dans ce cas on ne peut plus parler proprement de remise de peine et qu'on réduit l'indulgence à une simple commutation, croit que le fidèle profite de l'indulgence, dans la mesure où il réalise la

[1] IV *Sent.*, d. XX, a. 3, q. 1; p. 328.

cause que le Souverain Pontife a jugée mériter une si grande faveur. Ainsi à Rome diverses indulgences sont attachées à la visite des églises : elles ont été concédées en faveur des pèlerins : et par conséquent les papes n'ont pas jugé dignes d'une si grande faveur ceux qui habitent tout proche de l'église; aussi les habitants de Rome ne gagnent pas les indulgences entièrement, mais seulement en partie. Par conséquent la même indulgence ne sera pas gagnée également par tous. Saint Thomas [1] rejette cette opinion comme contraire au sentiment de l'Église. Pour lui, les indulgences valent purement et simplement autant qu'il est annoncé, pourvu qu'il y ait autorité nécessaire dans celui qui la concède, état de grâce dans celui qui veut la gagner, et juste cause de concéder cette indulgence. Car l'effet doit se mesurer à la cause. Or, la cause de la rémission n'est pas la dévotion du fidèle, ni le travail qu'il doit entreprendre, ni l'aumône qu'il donne, ni la raison pour laquelle l'indulgence est accordée; la vraie cause de la rémission est l'abondance des mérites de l'Église, qui est pleinement suffisante pour produire l'effet entier. Pierre de Tarentaise [2] repousse l'opinion de saint Thomas comme moins raisonnable. Il n'admet cependant pas les précédentes; il propose donc une solution moyenne : l'indulgence donne autant qu'elle promet, assurément, mais entendons-nous bien; quand l'Église annonce une indulgence d'un an, elle veut dire qu'elle remet au purgatoire une peine proportionnelle à ce que Dieu remettrait pour une année passée ici-bas dans la pénitence canonique; et comme la pénitence canonique ne remet pas à tous une part égale de la peine du purgatoire, mais une part proportionnée à leur ferveur dans les exercices pénitentiels, il s'ensuit que tous les fidèles n'obtiennent pas la même remise de la peine temporelle due pour le péché au for de Dieu, bien que tous obtiennent la même remise d'une année de peine canonique. La délivrance du purgatoire dépendra donc de la ferveur avec laquelle ils accomplissent les œuvres prescrites pour gagner l'indulgence.

[1] *Summa*, pars. III, suppl., q. XXV, a. 2.
[2] *In IV libros Sent. comm.*, Toulouse, 1649, IV, d. XX, q. 3, a. 3, p. 232-233.

Richard, abordant la même question, ne rappelle même plus les quatre premières opinions : la première qu'il mentionne est celle de Pierre de Tarentaise. Cette opinion, Richard ne la juge pas. En second lieu, il rapporte une théorie singulière : supposons qu'une aumône soit prescrite pour obtenir une indulgence d'un an : tous ceux qui la feront obtiendront une diminution dans l'*intensité* de la peine du purgatoire, mais pas également ; ainsi, par exemple, de deux personnes condamnées à la même peine d'un an de purgatoire, l'une et l'autre, si elles gagnent l'indulgence, en recevront pendant toute l'année un véritable soulagement : mais celle qui a versé une aumône plus abondante, recevra un soulagement plus grand que l'autre. Richard rejette cette théorie, parce qu'elle ne considère en aucune façon la durée des peines. Lui-même propose une solution qui tient compte à la fois de la durée et de l'intensité de la peine. Au point de vue de la rémission dans la *durée*, tous ceux qui accomplissent l'œuvre prescrite en bénéficient également. Mais au point de vue de la diminution dans l'*intensité* de la peine due, il n'y a pas d'égalité ; qui donne plus obtiendra une diminution plus grande :

« Quantum ad remissionem extensionis paenae pares sunt ille qui minus dat et ille qui plus dat, si hoc continetur in forma indulgentiae. Sed quantum ad remissionem intensionis paenae et quantum ad sui dispositionem ad recipiendum augmentum gratiae impares sunt, quia de istis duobus plus consequitur ille qui plus dat, nisi in casu in quo minus esset maius per comparationem ad dantem, quam maius datum per comparationem ad dantem, sicut patet in paupercula de qua dicit Dominus Marc. XII, quod plus miserat in gazophylacium quam omnes alii [1]. »

Richard soutient aussi, avec saint Thomas et saint Bonaventure, que les indulgences sont profitables aux âmes du purgatoire, mais pas d'une façon directe : car les indulgences ne valent que pour ceux qui sont sous la juridiction de celui qui les accorde et qui accomplissent les œuvres prescrites ; ces deux conditions ne se vérifient pas pour les âmes du purgatoire :

[1] IV *Sent.*, d. XX, a. 3, q. 2 ; p. 329.

car elles ne sont plus soumises à la juridiction du Souverain Pontife, et, généralement, elles sont incapables de faire les œuvres ordonnées. Elles en bénéficient indirectement, en tant que les vivants accomplissent les œuvres prescrites, et de plus, selon l'opinion de plusieurs, ce n'est encore que par voie de suffrage; de plus, il faut que la formule de concession permette cette application aux défunts (IV *Sent.*, d. XX, a. 3, q. 3; p. 330).

Enfin notre docteur reproduit une opinion étrange, qu'il ne réprouve pas : d'après certains auteurs, les prélats de l'Église ont le pouvoir de délivrer les âmes en leur communiquant les suffrages des vivants, et en leur concédant des indulgences, si du moins les vivants accomplissent pour elles les œuvres prescrites dans la formule d'indulgence. La raison en est que les âmes sont dans un état intermédiaire entre l'Église triomphante et l'Église militante : sur les fidèles de l'Église militante, les prélats ont le pouvoir de lier et de délier; sur les bienheureux, ils n'ont ni l'un ni l'autre; il est donc juste de croire qu'à l'égard des âmes ils ont le pouvoir de délier, de la façon susdite, bien qu'ils ne puissent lier (*Ibid.*, ad aliam partem). Ces mots expliquent que Richard, dans le texte cité plus haut, envisageait un mode d'application des indulgences différent de celui appelé par voie de suffrage « *secundum aliquos* [1] ».

---

[1] Voir aussi N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, 1922, t. I, p. 302-323.

# CHAPITRE VIII

# LES TROIS DERNIERS SACREMENTS

SOMMAIRE. — I. L'extrême-onction. Ses effets. — II. L'ordre ; le caractère sacramentel. La matière du sacrement. L'épiscopat. Inamissibilité du pouvoir d'ordre. La Papauté. — III. Le mariage. Institution naturelle ; sacrement. La grâce sacramentelle. Les parties du sacrement. Le consentement matrimonial. Son indissolubilité: le cas paulin. Son unité. Les biens du mariage. La virginité.

## I

L'extrême-onction est un sacrement (IV *Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 1 ; p. 355), et malgré l'autorité de saint Bonaventure, un sacrement institué immédiatement par Jésus-Christ (*Ibid.*, q. 2 ; p. 356).

Dans ce sacrement, l'onction extérieure signifie et produit l'onction intérieure de la grâce (*Ibid.*, q. 3 ; p. 356). Sa quasi-matière est donc l'huile bénite par l'évêque et sa quasi-forme est constituée par les paroles (*Ibid.*, q. 4 ; p. 357).

Son effet principal n'est pas, comme le veut saint Thomas, d'effacer les restes du péché (*Ibid.*, q. 5 ; p. 357), mais, comme l'enseigne saint Bonaventure, de remettre les péchés véniels, obstacles à l'entrée immédiate au ciel :

« Effectus principalis huius sacramenti est peccatorum venialium curatio, immediate introducens, nisi aliud obstat, ad supereminentem sanitatem vitae aeternae, ad cuius ingressum sufficit conscientia pura » (IV *Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 3 ; p. 356).

Dans ce sacrement, le « *sacramentum tantum* » est l'onction extérieure, la « *res et sacramentum* » est l'alacrité spirituelle, signifiée et causée par l'onction et qui, à son tour, signifie

principalement et cause la rémission des péchés : par conséquent cette rémission est la « *res* » du sacrement (*Ibid.*, q. 5; p. 357).

Notre docteur applique à la rémission des péchés véniels dans l'extrême-onction, sa théorie de la rémission des péchés dans la pénitence :

« Sicut per sacramentum paenitentiae, ex vi sacramenti, formatur attritio prius informis, sic, ex vi huius sacramenti, confortatur mens ad habendam sufficientiam paenitentiae venialia delentis, quae quandoque ante sacramenti susceptionem tam debilis est ut non sufficiat ad plenam venialium remissionem. Per huius etiam sacramenti susceptionem pars paenae pro venialibus debitae remittitur, si digne suscipiatur [1]. »

L'effet secondaire de ce sacrement est le soulagement dans les infirmités corporelles, effet toujours produit, mais seulement dans la mesure utile pour la fin principale qui est la rémission des péchés véniels (*Ibid.*, q. 6; p. 358). Ce n'est donc pas la pleine guérison corporelle qui est l'effet secondaire du sacrement, mais seulement un soulagement. Cet effet est la conséquence naturelle de l'alacrité spirituelle, et en outre il est produit par une opération surnaturelle :

« Non est cuiuslibet infirmitatis totalis amotio sed alleviatio quam dupliciter causat : uno modo mediante natura, in quantum mentis alacritas interior naturaliter per quamdam redundantiam operatur ad corporis meliorem dispositionem...; alio modo supernaturaliter, et hunc effectum semper consequitur respectu cuiuscumque infirmitatis, quando expedit effectui principali [2]. »

Le ministre du sacrement est le prêtre (IV *Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 1 et q. 2; p. 358-359) : seuls les malades en danger de mort peuvent recevoir ce sacrement (*Ibid.*, q. 3; p. 359).

## II

Par le mot ordre, nous pouvons signifier soit l'ordination, soit le pouvoir conféré par celle-ci. Dans le premier sens, l'ordre,

[1] IV *Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 5, ad 1^um^; p. 357.
[2] *Ibid.*, q. 6, ad 1^um^.

c'est à dire l'ordination, est un sacrement; dans le second sens, il est la « *res et sacramentum* » (IV *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 2) :

« Res, scilicet respectu signi praedicti, et sacramentum rei, id est gratiae gratum facientis [1]. »

Il y a sept ordres, ni plus ni moins, dans l'Église, et Richard, comme saint Thomas, l'explique en montrant les relations de l'ordre avec l'Eucharistie : les trois ordres majeurs se rapportent à la confection du sacrifice, les ordres mineurs à la préparation des fidèles et à la réception de l'Eucharistie (*Ibid.*, q. 3; p. 370).

La grâce est conférée par l'ordination, non pas que la grâce soit nécessaire pour que le prêtre puisse exercer validement ses pouvoirs : cette opinion est fausse; encore moins que ce soit la grâce sanctifiante elle-même qui soit le pouvoir : c'est une hérésie de dire que le laïc juste a le même pouvoir que le prêtre; mais parce que la grâce sanctifiante est nécessaire au prêtre pour exercer dignement ses fonctions (IV *Sent.*, d. XXIV, a. 4, q. 1; p. 371).

Le pouvoir d'ordre découle immédiatement du caractère sacramentel, ou est identique à lui, comme il a été dit à propos de l'Eucharistie et de la pénitence. Aussi Richard soutient que chacune des sept ordinations imprime, dans l'âme du récipiendaire, le caractère correspondant (*Ibid.*, q. 2; p. 372) : chacun de ces caractères est spécifiquement différent (*Ibid.*, ad 2[m]). Ni la pluralité des ordres ni celle des caractères ne nuit cependant à l'unité du sacrement; car on doit tenir qu'il n'y a que sept sacrements. Et en effet, le sacrement de l'ordre n'est un que comme tout composé de parties intégrantes peut être vraiment un :

« Est unum sacramentum, unitate integra ex pluribus partibus ordinatis ad unum, quia sex alii ordines ordinantur ad ordinem praesbyteratus qui est potestas conficiendi corpus Christi verum, et sic patet quod quamvis ordo sit sacramentum, non propter hoc sequitur quod plures ordines plura sint sacramenta [2]. »

Par conséquent, bien que la matière du sacrement soit diffé-

[1] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 2; p. 370.
[2] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 2, ad 3[um]; p. 370.

rente pour chaque ordre particulier, cependant ces différentes matières constituent ensemble la matière complète du sacrement :

« Ordinis determinata est materia, non tamen una communis, sed in diversis ordinibus diversa : et sicut omnes ordines unum sunt sacramentum, sic materiae singulorum ordinum unam completam materiam huius sacramenti constituunt [1]. »

De même encore les divers caractères imprimés à chaque ordination s'unissent pour former une unité d'intégration :

« Quamvis ex differentibus specie non possit constitui unum per essentiam, potest tamen ex illis integrari unum, unitate qua hoc sacramentum dictum est superius unum [2]. »

L'ordre, comme tout sacrement, a une matière déterminée, « *ordinis determinata est materia* » (IV *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 2, ad 2[m]; p. 370). Richard n'a discuté la question que brièvement et occasionnellement en examinant à quel moment chaque ordination imprime le caractère.

Il se rallie d'emblée à la thèse, commune alors parmi les théologiens, que la matière du sacrement est la porrection des instruments [3]. Il pose au début le principe suivant : le signe le plus expressif de la collation du pouvoir principal dans chaque ordre est la matière de cette ordination :

« Pro generali regula habendum est quod in susceptione illius exterioris signi imprimitur caracter in quolibet ordine, in quo signo principalis potestas, quam respicit ille ordo, significatur expressius, ad quam expressionem concurrunt, alicuius instrumenti traditio et verbi expressio, quo verbo expressius determinatur instrumenti significatio [4]. »

Ce principe posé, Richard expédie rapidement les ordres mineurs et le sous-diaconat, en suivant Pierre Lombard. A

---

[1] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 3, q. 2, ad 2[um]; p. 370.

[2] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 4, q. 2, ad 2[um]; p. 373.

[3] Voir cardinal G. M. Van Rossum, C. SS. R., *De essentia sacramenti ordinis*, Fribourg, 1914, p. 11-14. Sur les sources de Pierre Lombard et l'opinion des canonistes, voir de Ghellinck, *Le Traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X (1909), p. 290-302, 720-728; t. XI (1910), p. 28-46.

[4] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 4, q. 3; p. 373.

remarquer seulement la réponse de notre docteur à l'objection suivante : puisque, dans l'ordination des acolytes, la tradition des instruments se fait non par l'évêque mais par l'archidiacre, ce rite ne peut constituer la matière du sacrement. On peut dire, réplique Richard, que la grâce est conférée au moment où l'évêque agit, mais l'acte de l'archidiacre est l'expression du pouvoir conféré par l'évêque; ou encore que l'archidiacre n'est que l'instrument de l'évêque :

« In traditione instrumenti ab ordinatore fit caracteris impressio : sed in traditione quae fit ab archidiacono fit potestatis collatae expressio. Vel potest dici quod in ordinibus minoribus hoc est singulare quod postquam episcopus docuit ordinandos qualiter in officio suo agere debeant, ab archidiacono de mandato et voluntate episcopi accipiunt instrumentum in cuius acceptione caracter imprimitur, quia illa instrumenti traditio principalius est ab episcopo quam ab archidiacono [1]. »

Pour le diaconat, Richard réfute d'abord l'opinion qui voit la matière dans l'imposition des mains : elle lui semble déraisonnable : « *Hoc non videtur rationabile* » : on ne peut assigner comme matière d'un ordre particulier la cérémonie qui est commune à plusieurs : or dans l'ordination sacerdotale il y a également une imposition des mains. La matière de l'ordination diaconale est la remise du livre des Évangiles. Cette cérémonie, il est vrai, n'exprime pas directement le principal pouvoir du diacre, qui est de porter le corps du Christ sur la patène et de distribuer le calice : mais d'une part, ce pouvoir ne pouvait être signifié par la tradition des vases sacrés vides, symbole insuffisant et d'ailleurs matière de l'ordination subdiaconale; d'autre part, il eût été inconvenant de lui remettre les vases sacrés contenant les saintes espèces, puisqu'on ne le fait pas pour l'ordination sacerdotale, où cependant est conféré un pouvoir supérieur à celui du diacre. Par conséquent le pouvoir principal du diacre ne pouvait être mieux exprimé que par le symbole même de son pouvoir secondaire qui est de lire l'Évangile : et voilà pourquoi le caractère sacramentel est imprimé au moment où l'évêque remet l'évangéliaire.

---

[1] *Ibid.*, p. 374.

Quant à l'ordination sacerdotale, Richard rejette d'un mot, dans sa réponse à la cinquième objection, les opinions de ceux qui prétendent que la grâce, au moins, est conférée par l'imposition des mains [1], ou que l'onction est la matière du sacrement (Bandinus) [2]. Toutes ces cérémonies ont pour fin et effet d'enseigner et de préparer les récipiendaires.

Dans le corps même de son article, Richard ne mentionne que l'opinion de ceux qui voient dans la dernière imposition des mains, accompagnée des mots « *Accipite spiritum sanctum* », la matière de l'ordination. Pour lui, il préfère la voir dans la remise du calice et de la patène, parce que cette cérémonie est plus expressive du pouvoir principal, qui est de consacrer l'Eucharistie. Le pouvoir de remettre les péchés est un pouvoir secondaire, car il est accordé afin de disposer les fidèles à la réception de l'Eucharistie. Certes, ce pouvoir secondaire est mieux exprimé par l'imposition des mains, mais il faut s'en tenir au principe que le caractère est imprimé à l'occasion du rite expressif du pouvoir principal (IV *Sent.*. d. XXIV, a. 4, q. 3; p. 374).

Il est important de noter que Richard ne présente pas sa thèse comme certaine :

« Quia tamen certum non est in quo actu characteres imprimantur, ideo si in ordinatione alicuius constiterit aliquid esse omissum, illud postea est supplendum, sine reiteratione aliorum [3]. »

On objecte, il est vrai, que le Sauveur a ordonné ses Apôtres après la résurrection par les paroles « *Accipite Spiritum* ». Non, répond Richard : par ces paroles le Christ a ordonné ses disciples par rapport à l'acte secondaire, mais il leur a confié le pouvoir principal à la dernière cène, en disant : « *Hoc facite in meam commemorationem* » (*Ibid.*; p. 374). Si les apôtres ont fait les ordinations diaconales par la seule imposition des mains, c'est

---

[1] Vise-t-il ici S. Thomas, qui déclare « Per manus impositionem datur plenitudo gratiae per quam ad magna officia idonei sunt » (*Suppl.*, q. XXXVII, a. 5) ? Peut-être.

[2] SALTET, *Les réordinations*, Paris, Lecoffre, 1907, p. 333.

[3] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 4, q. 3, ad 5$^{um}$; p. 375.

qu'ils ont agi en vertu d'une inspiration spéciale; ce fait ne prouve pas qu'il en est ainsi de nos jours (*Ibid.*, ad 4$^{m}$; p. 374).

L'épiscopat est supérieur au sacerdoce, non pas relativement à l'acte principal qui est de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, mais seulement par rapport aux actes secondaires qui sont de lier et de délier. Jusqu'ici Richard s'accorde entièrement avec saint Thomas. Mais dans sa façon de parler, notre docteur semble diminuer singulièrement le pouvoir épiscopal, au point que, si on s'en tenait à la lettre, on pourrait conclure de son texte que la distinction entre évêques et prêtres est de droit ecclésiastique :

« Respectu actus sui secundarii, qui est ligando et solvendo disponere fideles ad dignam corporis Christi susceptionem est potestas episcopi superior, indirecte tamen, quia secundum dispositionem vicarii Christi, mediante quo, a Christo, derivatur ad alios iurisdictionis potestas, sic ordinatum est, ut pauciores et in paucioribus casibus sint sub iurisdictione sacerdotum, tum in foro exteriori tum in foro paenitentiae, quam sub iurisdictione episcoporum [1]. »

Et plus expressément encore dans une réponse :

« Potestatem ligandi et solvendi in foro paenitentiae acceperunt tam apostoli quam alii discipuli a Christo immediate. Unde potestas absolvendi in foro paenitentiae quantum ex parte habentis eam, non potest episcopus minuere quia sic aequalis est in omni sacerdote... Ex parte tamen materiae supra quam maiorem habet potestatem episcopus quam simplex sacerdos, potuit rationabiliter actus illius potestatis, quantum ad simplices sacerdotes restringi et quantum ad episcopos ampliari [2]. »

Cependant ces textes ne signifient pas autre chose, semble-t-il, sinon que le pape peut restreindre l'*exercice* du pouvoir épiscopal [3]. Car un peu plus loin notre docteur concède que l'évêque représente le Christ d'une façon plus complète :

« Ille est superior qui secundum maiorem perfectionem repraesentat Christum; sacerdos autem Christum repraesentat in hoc quod per

[1] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 5, q. 1; p. 375.
[2] *Ibid.*, ad 1$^{um}$.
[3] Cfr IV *Sent.*, d. XXIV, a. 5, q. 3, ad 4$^{um}$; p. 377.

seipsum aliquod ministerium impleverit : episcopus etiam in hoc quod alios ministros instituit et ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet alios ordinare ad divinum cultum : qua propter sponsus ecclesiae dicitur, ad similitudinem Christi [1]. »

L'épiscopat n'est pas un ordre proprement dit, mais plutôt une dignité ; la consécration épiscopale n'est pas un sacrement, mais un sacramental, elle n'imprime pas de caractère (IV *Sent.*, d. XXIV, a. 5, q. 2 ; p. 376). Ici encore, l'accord est complet avec saint Thomas. Mais Richard n'ose réprouver l'opinion de ceux qui disent que le pape peut enlever à un évêque son pouvoir épiscopal et en particulier le pouvoir de confirmer validement [2] :

« Vicarius Christi potest ab episcopo auferre potestatem episcopalem [3]. »

Cependant il croit l'opinion contraire plus raisonnable :

« Cum potestas confirmandi fundetur super dignitatem quae episcopo acquiritur ex sua consecratione et illa dignitas ab eo auferri non possit per hominem, quia dignitatem apostolatus omnes apostoli, quorum episcopi sunt successores, immediate acceperunt a Christo [4]... Qui tenent opinionem (hanc)... quae videtur *rationabilior*, dicunt quod episcopus degradatus, est episcopus, sed prohibitus est sibi potestatis usus pro semper [5]. »

Seul l'évêque est le ministre ordinaire du sacrement de l'ordre, bien que de simples prêtres puissent conférer les ordres mineurs par commission spéciale du pape. Ce pouvoir exclusif est d'institution divine (IV *Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 1 ; p. 380) : dès lors, les ordinations faites par les évêques hérétiques ou dégradés « *Sub debita forma et intentione* » sont valides, quoique illicites (*Ibid.*, q. 2 et q. 3 ; p. 381).

Au-dessus des évêques est constitué le pape, afin d'assurer l'unité de l'Église. Le pape peut juger toutes les personnes et toutes les causes : mais lui-même ne peut être jugé par personne

---

[1] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 5, q. 1, ad 2$^{um}$ ; p. 375.
[2] Voir SALTET, *Les réordinations*, Paris, Lecoffre, 1907, p. 296-316.
[3] IV *Sent.*, d. VII, a. 3, q. 2 ; p. 89.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, ad 2$^{um}$.

et ses jugements sont sans appel. Ce droit, il le tient non des conciles, mais de Jésus-Christ (IV *Sent.*, d. XXIV, a. 5, q. 3; p. 376). Il est le successeur de saint Pierre : celui-ci a reçu le pouvoir suprême parmi les apôtres; bien plus, ceux-ci n'eurent leur pouvoir de juridiction que par l'intermédiaire de Pierre. Le Pape possède le double glaive (*Ibid.*, d. XXXVII, ad litt .):

« Petrus enim summus fuit inter alios apostolos, quia quamvis potestatem clavium omnes immediate receperunt a Christo,... Quia iurisdictio ministrat materiam... usus illius potestatis quem omnes immediate acceperunt a Christo indirecte dependebat a Petro : sic dico de potestate episcoporum per comparationem ad papam [1]. »

## III

Le mariage peut être considéré, soit comme une institution naturelle, c'est à dire qui découle de la nature de l'homme (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 1; p. 401), soit comme sacrement. C'est Dieu lui-même qui a établi le mariage, comme une institution naturelle (*Ibid.*, q. 3; p. 402). Le mariage fut institué avant la chute; la seule différence entre les deux états, c'est que dans l'état d'innocence, le mariage n'avait d'autre but que la procréation des enfants et la consolation mutuelle des époux, qui est une fin secondaire; depuis le péché, le mariage est en outre un remède contre la concupiscence (*Ibid.*, q. 2; p. 402), et cette fin secondaire a été, elle aussi, voulue par Dieu (*Ibid.*, q. 3; p. 403). Par conséquent l'acte conjugal par lui-même, s'il est fait dans les circonstances voulues, n'est pas péché (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 1; p. 404), et il peut être méritoire (*Ibid.*, q. 2; p. 404). Avant le péché cet acte était même de précepte positif (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 3, q. 1; p. 406); et après la faute, ce précepte obligea tant que le genre humain ne fut pas suffisamment propagé (*Ibid.*, q. 2; p. 406); maintenant le précepte n'existe plus (*Ibid.*, q. 3; p. 407).

Dans la loi nouvelle, le mariage chrétien confère non pas seulement des grâces *gratis datas*, comme le soutiennent quelques

[1] IV *Sent.*, d. XXIV, a. 5, q. 3, ad 3$^{um}$; p. 377.

théologiens, mais la grâce sanctifiante. On peut remarquer ici un progrès dans la doctrine sacramentaire. Saint Bonaventure et saint Thomas mentionnent encore une opinion ancienne, qu'ils rejettent avec fermeté, surtout saint Thomas, d'après laquelle le mariage n'est en aucune façon cause de grâce, mais simplement signe (*sacramentum tantum*). Richard n'en parle même plus. Saint Bonaventure rappelle ensuite une autre théorie qu'il repousse, mais modestement, « *non videtur valere* »; d'après celle-ci, la bénédiction nuptiale obtiendrait des grâces à ceux qui la reçoivent dévotement. Une troisième manière de voir est rapportée par saint Thomas : le mariage ne procure qu'une grâce pour éloigner du mal, « *confertur gratia in ordine ad recessum a malo quia excusatur actus a peccato...* » Cela ne peut se soutenir, dit le Docteur Angélique. Cette opinion n'est plus relevée par Richard. Saint Bonaventure avait complété cette doctrine et ainsi professé, mais avec un peu de vague, le dogme : « Le mariage apporte assurément un remède à la concupiscence, mais de plus *quelque don de grâce.* »

« Ideo dicendum, quod suscipientibus hoc sacramentum detur *remedium*, quantum est de ratione sacramenti quod excusat coitum et facit illud esse veniale, sive non esse peccatum, quod alias esset peccatum et hoc potest esse sine dono gratiae et habuit illud sacramentum *statim post lapsum*. Sed *nunc* tempore legis novae non tantum praestat illud *remedium sed etiam aliquod gratiae donum*, digne suscipientibus, utpote his qui ex caritatis consensu uniuntur... [1]. »

Saint Thomas est plus net, mais il propose sa thèse seulement comme plus probable :

« Alii dicunt quod matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adiuvantem ad illa operanda quae in matrimonio requiruntur et hoc *probabilius est*... Unde datur gratia sine qua id convenienter facere non possent [2]. »

Richard pose son affirmation, sans nulle hésitation, sans qualifier cependant l'opinion qui restreint l'efficacité du sacrement

---

[1] Bonaventure, IV *Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 2; p. 608.

[2] *Suppl.*, q. XLII, a. 3; S. Thomas n'a pas achevé sa *Somme* : ce qu'il y dit des sacrements en général est plus ferme (Pars III, q. LXV, a. 1 et 2).

à la collation de grâces *gratis datas*. La raison par laquelle il démontre que le mariage confère la grâce sanctifiante est la même que celle de saint Thomas : quand Dieu donne par un sacrement un pouvoir, il accorde en même temps la grâce nécessaire pour l'exercer dignement (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 3 ; p. 405). Mais, objecte-t-on, tout sacrement nous conforme à la passion du Christ; comment cela se réalise-t-il dans le mariage ? Il conforme à la charité du Christ qui fut cause de sa passion : car cette charité lui inspira de souffrir afin de s'unir l'Église comme une épouse très chère; et cette charité est représentée par la chaste dilection des époux. D'ailleurs, ajoute-t-il avec une pointe d'humour, à y regarder de près, les charges et les ennuis du mariage permettraient de dire que en quelque façon le mariage rappelle la passion du Christ (*Ibid.*, ad 2[m]; p. 405).

Le mariage chrétien est donc un sacrement, institué par Jésus-Christ, en ce sens que le divin Maître a élevé le contrat matrimonial à la dignité de cause de grâce (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 4, q. 2; p. 408). Le « *sacramentum tantum* » consiste dans l'expression extérieure du consentement mutuel : « *Est sacramentum tantum expressio consensuum per verba de praesenti* » ; la « *res et sacramentum* » est l'union des volontés et l'obligation mutuelle (*Ibid.*).Sous ce rapport donc le mariage est une relation :

« Pro mutua obligatione utriusque ad reddendum debitum et ad non impediendum procreationem prolis, quae obligatio causatur inter legitimas personas, per mutuum consensum... et sic matrimonium est relatio [1]. »

Cette union et cette obligation mutuelle est causée et signifiée par le signe sensible, mais à son tour le lien est signe et cause de la « *res tantum* », qui est la charité :

« Haec enim est res, respectu significationis exterioris quae est per sensibilia signa, et est sacramentum duplicis rei; scilicet caritatis quam significat et dispositive efficit et unionis Christi et ecclesiae quam significat et non efficit. Ipsa autem caritas est res tantum [2]. »

---

[1] IV *Sent.*, d. XXVI, a. 4, q. 1; p. 408.
[2] *Ibid.*

L'acte conjugal n'est pas de l'essence du mariage, ni nécessaire à son intégrité : car le « *matrimonium ratum* » est vraiment un mariage; mais l'acte conjugal concourt à la perfection accidentelle du mariage, c'est cet acte qui rend le mariage consommé (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 4, q. 3; p. 409).

Pour qu'il y ait vrai mariage, le consentement intérieur est nécessaire (IV *Sent.*, d. XXVII, a. 1, q. 2; p. 413). Mais il ne suffit pas, il doit être exprimé par des signes sensibles : pourquoi ? parce que Dieu l'a voulu ainsi : d'ailleurs, autrement il ne pourrait être sacrement (*Ibid.*, q. 3; p. 414). Par un consentement clandestin on peut contracter un vrai mariage, mais l'Église l'a en horreur (IV *Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 3; p. 429). Un consentement conditionnel rend le mariage invalide si la condition est contraire à la substance même du mariage; dans le cas contraire, le mariage est valide (*Ibid.*, q. 2;. 429); par conséquent consentir à une union temporaire n'est pas contracter mariage (*Ibid.*). Il n'est pas nécessaire toutefois de consentir explicitement à accomplir l'acte conjugal, puisque celui-ci n'est pas essentiel : cependant un certain consentement implicite est requis, en tant qu'il est compris dans le droit que l'on cède à son conjoint sur son propre corps :

« Aliquomodo implicite requiritur consensus in carnalem copulam... in quantum necessarius est consensus mutuus in translationem corporis proprii in potestatem alterius coniugis... sed hoc non est consentire in carnalem copulam neque explicite neque implicite absolute sed implicite et sub conditione, scilicet si alter coniux uti sibi concessa voluerit potestate [1]. »

C'est ainsi que notre auteur explique le mariage de la sainte Vierge (*Ibid.*).

Middleton examine longuement les questions canoniques, que soulèvent les empêchements de mariage, et les applications pratiques des principes théoriques.

Le mariage est indissoluble; l'indissolubilité du lien conjugal provient de l'institution même de Dieu :

« Mutuus consensus non est tota matrimonii causa, sed ad hoc

[1] IV *Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 4; p. 430, et d. XXX, a. 2, q. 2; p. 443.

principaliter concurrit institutio divina... et quia Deus ordinavit ut post mutuum consensum vinculum illud non maneat subiectum voluntati eorum, ideo quantum ad vinculum dissolvi non potest per mutuum dissensum [1]. »

Contre le droit divin, la volonté humaine est impuissante. (IV *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 3; p. 416, c. 2). Toute la question du divorce devra donc se résoudre selon les indications que Dieu nous a données de sa volonté.

Le mariage devient absolument indissoluble après sa consommation (*Ibid.*, q. 4; p. 418). Mais le mariage non consommé n'a pas encore la même fermeté, puisque les époux ne sont pas encore une chair (*Ibid.*, q. 2; p. 416). Le mariage non consommé se dissout de droit par la profession religieuse d'un des deux conjoints :

« In matrimonio non consummato adhuc non est nisi coniunctio spiritualis et ideo per mortem qua homo spiritualiter saeculo moritur potest solvi [2]. »

Est-ce en vertu du droit naturel et divin, ou bien en vertu d'un pouvoir de dispense que posséderait le Souverain Pontife que ce mariage est dissous ? Richard n'est pas clair :

« Restat ergo quod matrimonii non consummati solutio per religionis ingressum sit per hoc quod ius naturae et divinum dictat coniunctionem quae est tantum spiritualis... debere solvi per alterius coniugis... mortem spiritualem quoad carnales actus matrimonii [3] » et plus bas : « Cum autem Summus Pontifex statuit matrimonium non consummatum solvi per alterius coniugis professionem in religione hoc non statuit potestate humana, sed divina sibi a Christo data in quantum est vicarius eius [4]. »

Y a-t-il d'autres cas de dissolution de mariage non consommé ? Richard croit que non : contrairement à l'opinion de certains docteurs qui opinent que la mutilation complète, survenue après le mariage mais avant sa consommation, le dissout, notre docteur préfère l'opinion contraire « *quae mihi videtur securior* »,

---

[1] IV *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 1; p. 415.
[2] IV *Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 2; p. 416.
[3] *Ibid.*, q. 3; p. 417.
[4] *Ibid.*, ad 2$^{am}$ opinionem; p. 417, c. 2.

et il souscrit à cet axiome : Le mariage ne peut se dissoudre que par la mort d'un des deux conjoints ; mort spirituelle s'il s'agit du mariage non consommé, mort corporelle pour le mariage consommé (*Ibid.*, q. 3 ; p. 417, c. 1).

Cette indissolubilité du mariage fut proclamée dès sa première institution (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 3 ; p. 403). Cette loi resta en vigueur même dans l'Ancien Testament, qui permit seulement le divorce incomplet. Sans condamner l'opinion contraire, Richard déclare que cette interprétation est plus sûre et plus commune. La loi de Moïse ne fut donc pas la déclaration d'une permission accordée par Dieu et ne rendit pas les secondes noces légitimes du vivant de la première femme :

« Consilium fuit *hominis*, *non Dei imperium*... Hoc fuit a Moyse permissum non ut concederetur discidium sed ut tolleretur homicidium ; permisit fieri mala ne fierent peiora [1]. » « Moyses hoc permittendo, non Dei iustitiam demonstravit sed in peccatore minuit culpam.... Maluit Moyses indulgere divortium quam desiderio secundarum nuptiarum fieri homicidium vel perdurare odium [2]. »

Quoi qu'il en soit, dans le Nouveau Testament il n'y a plus de divorce complet après la consommation du mariage. Le cas de l'adultère n'est pas excepté (IV *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 1 ; p. 482) : dans ce cas est permis et même parfois imposé le divorce incomplet *quoad thorum et cohabitationem* (*Ibid.*, q. 2 et q. 3 ; p. 482-484) ; mais cette séparation ne permet en aucune façon à la partie innocente de contracter un nouveau mariage (IV *Sent.*, d. XXXV, a. 2, q. 1 ; p. 486).

Une exception cependant, au moins apparente, à l'indissolubilité du mariage est constituée par le « cas paulin ». Richard naturellement soutient avec toute la tradition, à la suite de saint Paul, que le mariage conclu entre infidèles peut être dissous par la conversion d'un des conjoints, si l'autre refuse de cohabiter pacifiquement avec le converti : « ce n'est pas la conversion même qui rompt le lien conjugal, car si le conjoint infidèle consent à vivre avec le converti, sans être pour lui une cause

---

[1] IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 3, q. 1 ; p. 469.
[2] *Ibid.*, ad 1^um^ ; p. 496, c. 2.

de perversion, le lien matrimonial subsiste, c'est la mauvaise volonté de la partie infidèle qui rompt le mariage » (IV *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 2; p. 530).

L'explication de ce cas doit être recherchée dans la nature du mariage entre les infidèles. Ce mariage peut être légitime, c'est à dire valide, mais ce mariage n'est pas un mariage « *ratum* ». Ce mariage est légitime, parce que la loi naturelle ne s'y oppose pas et l'Église n'a pas à intervenir ni ne peut imposer d'empêchements, car les infidèles échappent à sa juridiction. Cependant ce mariage, quoique légitime, n'est pas « *ratum* ». Et Richard n'apporte pas d'autre preuve, et d'ailleurs il n'y a pas d'autres motifs de distinguer entre « *legitimum et ratum* », sinon que ce mariage n'est pas indissoluble (IV *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 2; p. 527). Mais comment accorder ce cas avec la doctrine exprimée plus haut que le mariage est indissoluble par l'institution divine elle-même et en vertu de la loi naturelle? Notre docteur propose une double réponse : la première est de restreindre la loi naturelle de l'indissolubilité au seul mariage « *ratum* » : cette réponse, suffisante pour expliquer le texte de saint Matthieu, ne me semble pas résoudre complètement le problème. Sans doute Richard l'a senti, car il donne immédiatement une seconde raison : c'est Dieu lui-même, l'auteur de la loi, qui dissout le premier mariage :

« Non separatur ab homine sed a Deo : Deus autem separare potest quos coniunxit quamvis hoc non possit homo [1]. »

Quant au moment où ce mariage est annulé, Richard ne croit pas que ce soit le nouveau mariage contracté par le converti qui rompe le premier lien : « *Unde mihi videtur dicendum quod antequam contrahatur secundum matrimonium solvitur primum* », mais le fait même de la mauvaise volonté de la partie infidèle (IV *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 2; p. 530).

La monogamie est une autre propriété du mariage, déjà signifiée dans sa première institution. La polygamie simultanée est-elle contre la loi naturelle? Oui et non. La polygamie n'est

[1] IV *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 2, ad 1^um^; p. 528.

pas contraire à la première fin du mariage, qui est la procréation, mais seulement aux fins secondaires du mariage, qu'elle n'empêche pas totalement, mais qu'elle rend plus difficiles. Elle est donc contraire à la droite raison et en ce sens contraire à la loi naturelle; en d'autres termes, la polygamie ne va pas directement contre les premiers principes de la loi naturelle, ni même contre les premières conclusions qui en découlent immédiatement, mais elle est seulement contraire à des conclusions plus lointaines :

« Quamvis autem ex dictis ostensum sit habere plures uxores simul esse contra legem naturae, non tamen intelligendum est quod sit directe contra primum principium legis naturae, nec contra aliquam de conclusionibus ita propinquis illi principio quod quasi ultro se offerunt intellectui. Haec enim conclusio... quamvis sequatur ex primo principio legis naturae, tamen est conclusio multum remota, et non statim intellectui pervia [1]. »

Et voilà pourquoi Dieu a pu dispenser de la loi de monogamie (IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 2; p. 466). Au contraire la polyandrie est directement contraire à la fin même du mariage (*Ibid.*, ad 2[m]). Les raisons qui montrent que la polygamie est contraire à la loi naturelle, sont les suivantes : la droite raison demande qu'il y ait égalité entre les époux par rapport à leurs obligations mutuelles : or, il est impossible qu'un seul homme soit obligé envers plusieurs femmes comme envers une seule, et comme la femme est obligée à son égard. Il ne pourrait pas également satisfaire à toutes ses femmes; enfin la paix du ménage est compromise (IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 1; p. 465).

La polygamie successive n'est nullement contre la loi naturelle, en ce sens que les secondes noces sont permises après la mort du premier conjoint (IV *Sent.*, d. XLII, a. 3, q. 1; p. 550); celles-ci sont honnêtes, moins cependant que les premières, car elles sont un signe d'incontinence (*Ibid.*, q. 2; p. 551). Les secondes noces sont un vrai sacrement (*Ibid.*, q. 3; p. 551).

Les biens que procure le mariage sont multiples. Les biens

[1] IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 1; p. 465, c. 2.

essentiels sont au nombre de trois, énumérés par saint Augustin : « *fides*, *proles*, *sacramentum* » ; les biens accidentels sont en nombre infini, variables selon les personnes (IV *Sent.*, d. XXXI, a. 1, q. 2 ; p. 448).

Le mariage entraîne aussi des obligations : d'abord l'obligation de l'inséparabilité ; ensuite l'obligation de recevoir et d'élever religieusement les enfants, si Dieu en donne ; l'obligation de la fidélité mutuelle, non seulement en ce que celle-ci a d'essentiel, c'est à dire ne pas refuser l'usage légitime de son corps lorsque l'autre conjoint l'exige, mais aussi dans ce qu'elle à d'accessoire, c'est à dire de refuser son corps à un autre qu'à son conjoint. Ces obligations sont inséparables du mariage : cependant l'obligation à l'acte conjugal peut être supprimée par le vœu de chasteté fait d'un consentement mutuel, ou encore par la séparation en suite de l'adultère (IV *Sent.*, d. XXXI, a. 2, q. 2 ; p. 450).

Richard estime plus le mariage que beaucoup d'auteurs du moyen âge. Assurément, avec Aristote lui-même, il attache une certaine imperfection à l'acte conjugal ; celui-ci trouble la raison par sa véhémence, et rend l'homme moins apte aux choses de l'esprit, surtout s'il est répété souvent. Mais cette imperfection est compensée par les biens que procure le mariage. Il est donc vrai de dire que les heureux effets du mariage excusent le mariage, car il ne serait pas raisonnable à l'homme de s'obliger à des actes qui lui causent un détriment sérieux si ceux-ci n'étaient pas compensés par des avantages considérables (IV *Sent.*, d. XXXI, a. 1, q. 1 ; p. 448). Mais Richard proteste vivement contre ceux qui interprétaient cet axiome, reçu dans les écoles, en ce sens que l'acte conjugal est mauvais.

« Pro tanto dicitur carnalis concubitus excusari per bona matrimonii, quia extra matrimonium semper est peccatum, et in matrimonio potest fieri sine peccato. Unde idem actus in matrimonio non est prius peccatum et postea fit non peccatum per bona coniugii [1]. »

Quelle que soit la grandeur du mariage, l'état de virginité lui est cependant préférable, sous la loi de grâce. La réponse de

[1] IV *Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 1, ad 3$^{um}$ ; p. 404.

Richard, en effet, est très nuancée. Il définit d'abord la virginité : on doit la comprendre, non pas de la simple intégrité corporelle ou du refus actuel des délectations vénériennes, mais comme une disposition habituelle de la volonté qui, en vue de s'adonner plus librement aux choses spirituelles, rejette promptement et facilement toute délectation charnelle non seulement illicite, mais même licite ; en ce sens la virginité est une vertu (IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 4, q. 1 ; p. 471, c. 1).

La vertu de virginité ne diffère pas essentiellement de la chasteté conjugale : mais elle s'en distingue comme la vertu parfaite se distingue de la vertu imparfaite (*Ibid.*).

L'intégrité corporelle n'est pas de l'essence de cette vertu :

« Nec est pars essentiae virtutis, tota enim essentia virtutis cuiuslibet est in voluntate » (IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 4, q. 1 ; p. 471, c. 1).

D'ailleurs une vierge peut perdre l'intégrité corporelle, sans péché de sa part, tandis que la vertu ne se perd que par le péché (*Ibid.*, ad 3$^{m}$ ; p. 471, c. 2). On s'étonnera peut-être de la restriction « *nisi adsit necessitas vacandi carnali copulae.* » Richard s'explique : La virginité cesserait d'être une vertu, ou pour mieux dire l'abstention de l'acte charnel cesserait d'être vertueuse, si Dieu, dans des circonstances données, imposait le précepte d'accomplir l'acte conjugal, comme c'était le cas dans l'Ancien Testament (*Ibid.*, ad 1$^{m}$ et 2$^{m}$). Richard va jusqu'à admettre que la vertu de virginité resterait pleinement elle-même, si une personne, sous l'obligation du précepte divin, accomplissait l'acte charnel, avec la volonté de s'abstenir de toute délectation vénérienne même permise, du moment qu'elle n'est plus imposée actuellement par ce précepte (*Ibid.*, ad 3$^{m}$) : et c'est ainsi qu'il admet qu'Abraham eut la vertu de virginité (*Ibid.*, q. 2, ad 1$^{m}$ ; p. 472).

Toute vertu consiste dans un juste milieu entre deux extrêmes : comment cette définition s'applique-t-elle à la virginité qui semble un extrême ? C'est, répond-il, que le juste milieu doit se déterminer non pas seulement par rapport à la matière de la vertu, mais aussi par rapport aux circonstances :

« Hoc modo virginitas respectu delectationum venerearum in medio

consistit : quia abstinet ab omni delectatione venerea et sic tenet extremum quoad materiam, tenet tamen medium quoad circumstantias quia hoc observat pro tempore quo hoc expedit observare, hoc est pro tempore quo non praecipitur nec consulitur a Deo vacare carnali copulae et observat hoc propter quod oportet, scilicet ut mens liberius vacet spiritualibus [1]. »

Ceci établi, notre docteur aborde la question de la supériorité de l'état de virginité. Autre chose est, remarque-t-il, de se demander si la vertu de virginité est supérieure à la simple chasteté conjugale, et autre chose de se demander si l'état de virginité, c'est à dire, l'état de ceux qui en fait se privent de tout acte charnel, est plus méritoire que l'état matrimonial. Il est évident que la vertu de virginité, telle qu'elle fut définie plus haut, l'emporte sur la simple continence; l'une est la vertu parfaite de chasteté, l'autre la vertu imparfaite. Mais l'état de virginité, en tant qu'excluant toute délectation vénérienne, ne l'emporte pas nécessairement sur l'état de mariage. Au temps de la Loi ancienne, quand le précepte de procréer des enfants était en vigueur, l'état matrimonial était plus parfait. Dans la Loi nouvelle, au contraire, puisque le précepte n'existe plus, l'état de virginalité est plus parfait et même il est de conseil. Et si on compare maintenant l'état conjugal des temps anciens, dans l'hypothèse de deux époux n'usant du mariage que dans la mesure exacte où cet usage était commandé, et par conséquent conservant dans leur cœur la vertu de virginité, si on compare cet état avec l'état de la virginité sous la Loi nouvelle, ces deux états sont d'un égal mérite :

« Si autem praedicti duo status referantur ad diversa tempora ut status coniugatorum ad tempus Legis scriptae et status abstinentium ab omni venerea delectatione ad tempus Legis evangelicae, sic, *quolibet statu considerato in suo optimo*, unus alteri non praefertur [2]. »

Enfin, dans l'état d'innocence, la chasteté conjugale eût été parfaite et préférable à l'état de virginité (*Ibid.*, q. 2, ad 2[m]).

---

[1] IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 4, q. 1, ad 1[um]; p. 471.
[2] IV *Sent.*, d. XXXIII, a. 4, q. 2; p. 472.

# CHAPITRE IX

# LES FINS DERNIÈRES

SOMMAIRE. — I. La mort : le séjour des morts. La sépulture. — II. Le purgatoire. Les souffrances. Les suffrages. Invocation des âmes. — III. La résurrection et le jugement dernier. — IV. L'enfer : la peine du feu et les autres châtiments. — V. La béatitude. Le désir de la vision béatifique. L'essence de la béatitude. La lumière de la gloire. Béatitude accidentelle; glorification du corps.

## I

La doctrine des fins dernières termine l'œuvre de Richard. Tous les hommes mourront, même ceux de la dernière génération, quoi qu'en pensent certains théologiens, car cette opinion est plus conforme aux Écritures (IV *Sent.*, d. XLIII, a. 4, q. 1; p. 564).

Les âmes séparées, comme les anges, sont dans une région déterminée :

« Animae post mortem sunt in aliquibus corporalibus receptaculis; ut enim declaratum est de angelis... Angeli qui sunt spiritus, sunt in aliquibus corporalibus locis, non circumscriptive sed definitive; ergo similiter anima separata [1]. »

Sous terre, dans les enfers, il y a comme quatre compartiments distincts : tout au fond sont tourmentées les âmes de ceux qui sont morts en état de péché mortel et de ceux qui sont décédés avec le péché originel compliqué de péchés véniels (IV *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 2; p. 595). Comme saint Thomas, en effet, et pour la même raison, notre docteur soutient que, *per accidens*, un péché véniel peut être puni éternellement :

[1] IV *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 1; p. 594.

mais le saint docteur prétend qu'au premier instant de la vie consciente, ou bien l'âme s'oriente vers sa fin dernière et le péché originel est remis, ou bien elle s'oriente vers les créatures et commet un péché mortel : et par conséquent il nie qu'il existe des âmes souillées seulement du péché originel et de péchés véniels. Cette doctrine évite donc la conclusion cruelle que Richard admet ici. Quoi qu'il en soit, voici la raison proposée par Middleton pour démontrer que le péché véniel est parfois puni d'une peine éternelle :

« Nulli peccato veniali per se debetur paena aeterna... Per accidens tamen multa peccata venialia puniuntur paena aeterna, eo quod sunt in subiecto carente caritate... sine qua nullum potest remitti peccatum [1]. »

Au-dessus de ces malheureux s'étend une seconde région où sont réunies les âmes qui n'ont que la souillure du péché originel ; privées de la vue de Dieu, elles n'éprouvent aucune souffrance sensible. Au-dessus est situé le purgatoire ; enfin le compartiment supérieur était réservé aux justes de l'Ancien Testament, qui, après leur purification complète, attendaient la venue du Sauveur : c'est le sein d'Abraham (IV *Sent.*, d. XLV, a. 1, q. 2 ; p. 595). L'endroit où sont confinées les âmes concourt soit à leur joie, soit à leur tourment, d'après leur état (*Ibid.*, q. 4 ; p. 596).

La sépulture des corps est une œuvre pie, profitable à ceux qui les ensevelissent et encore à tous les fidèles, car elle avive la foi en la résurrection (IV *Sent.*, d. XLV, a. 6, q. 2 ; p. 608).

Quant aux défunts, la sépulture de leur corps, par elle-même, n'est d'aucun profit, mais, indirectement, elle leur est utile, s'ils sont en état de grâce : car leurs tombeaux invitent les vivants à la prière, et de plus, comme les sépultures bénites sont placées sous la protection spéciale des saints, on peut croire que ceux-ci prient particulièrement pour ceux qui reposent dans ces endroits sacrés (*Ibid.*, q. 1 ; p. 608).

[1] IV *Sent.*, d. XXI, a. 2, q. 3 ; p. 337.

## II

Le dogme du purgatoire, Richard le suppose plutôt qu'il ne le prouve; il établit cependant qu'il est juste que Dieu punisse dans l'autre vie, ceux qui meurent dans son amitié sans avoir suffisamment expié leurs fautes (IV *Sent.*, d. XXI, a. 1, q. 1; p. 335). Contrairement à saint Thomas, qui prétend que la coulpe même du péché véniel est remise au moment de la mort, Richard croit que celle-ci peut être pardonnée au purgatoire même : les souffrances en effet aident les âmes à regretter leurs fautes passées et cette pénitence efface la tache (*Ibid.*, a. 2, q. 1; p. 337).

Ces souffrances sont terribles : douleur de se voir séparé de Dieu, tortures sensibles et particulièrement tourments causés par le feu; ces peines surpassent n'importe quelle affliction d'ici-bas (IV *Sent.*, d. XX, a. 2, q. 1; p. 327). Proportionnées, tant dans leur intensité que dans leur durée, aux péchés non expiés, (IV *Sent.*, d. XXI, a. 1, q. 2; p. 335), ces peines ne sont satisfactoires que dans un sens large : en rigueur, satisfaction se dit d'une expiation volontaire; mais les âmes souffrent avec patience leurs tourments pour payer leurs dettes envers la justice divine, et ainsi on peut dire qu'elles offrent une satisfaction à Dieu (IV *Sent.*, d. XX, a. 2, q. 2; p. 336). C'est, au mot près, la doctrine de saint Thomas qui distingue entre la « *satispassio* » et la « *satisfactio* ».

Les suffrages des vivants profitent aux âmes (IV *Sent.*, d. XLV, a. 2, q. 1; p. 597). Et même d'une double façon : directement par le soulagement que Dieu accorde aux âmes pour lesquelles ces suffrages sont offerts; indirectement par la joie que toutes les âmes éprouvent en voyant l'allègement des peines accordée à quelques-unes d'entre elles (*Ibid.*, q. 2). Cette belle doctrine nous éloigne du sombre tableau esquissé par Alexandre de Hales [1], qui prétendait que les âmes étaient tellement accablées par leurs souffrances que rarement elles pouvaient exercer des actes de charité fraternelle.

[1] *Summa*, pars IV, q. 26, membr. 3, a. 4, § 4; a. 5, § 1, Cologne, 1622, p. 699, 701.

Les âmes des saints connaissent dans le Verbe les prières que nous leur adressons : les âmes du purgatoire connaissent les suffrages que nous offrons pour elles, par le soulagement même qu'elles en éprouvent (IV *Sent.*, d. XLV, a. 7, q. 1; p. 611). Les bienheureux de leur côté intercèdent pour les âmes du purgatoire (*Ibid.*, q. 4; p. 613). Pouvons-nous prier les âmes elles-mêmes ? Oui, car les âmes prient pour nous. En effet, elles sont confirmées en charité. Or, si de leur vivant elles priaient pour nous, il est plus probable qu'elles continuent cet office charitable (IV *Sent.*, d. XLV, a. 7, q. 2; p. 612).

Leurs prières sont efficaces, mais peut-être ne sont elles pas toujours exaucées, comme celles des saints : ceux-ci en effet ne demandent que ce qu'ils voient, dans l'essence divine, être conforme à sa volonté; les âmes au purgatoire ne voient pas Dieu, et peut-être ainsi leurs prières ne sont-elles pas toujours réalisées : au moins sont-elles toujours utiles pour les vivants. Car rien ne s'y oppose, ni leur état de souffrance, comme c'est évident, ni le fait qu'elles ne peuvent plus mériter; sinon, il faudrait en dire autant des prières des saints; ni le fait qu'elles n'ont pas la vision béatifique (IV *Sent.*, d. XLV, a. 7, q. 3; p. 613). Cette doctrine s'écarte de celle de saint Thomas [1] et d'Alexandre de Hales.

## III

La résurrection des corps est un dogme de foi, dont la raison profonde se trouve dans notre nature : l'âme étant la forme du corps sent une inclination innée à cette union (IV *Sent.*, d. XLIII, a. 1, q. 1; p. 554). Aussi chaque âme reprendra son propre corps : « *Animae unientur eisdem corporibus in numero, a quibus separatae fuerunt* »; la nature même de l'âme et la justice divine l'exigent (*Ibid.*, q. 2; p. 555). Non seulement tous les justes (*Ibid.*, a. 2, q. 1; p. 558), mais tous les damnés (*Ibid.*, q. 2; p. 558) et même les enfants morts sans baptême ressus-

[1] Bern. Durst, O. S. B., *Die Frage der Armenseelenanrufung bei Richard von Middletown*, dans *Franziskanische Studien*, t. X, 1923, p. 32-52.

citeront; et ici se lit une idée assez sévère, mais très conforme à sa théorie sur la propagation du péché originel :

« Pro peccato enim originali obligatur homo ad paenam damni. Peccatum originale contrahit anima per sui unionem cum carne infecta... Et ideo conveniens est ut animae parvulorum carentiam visionis Dei perpetuo patiantur suis corporibus unitae per quorum contagionem incurrerunt obligationem ad talem paenam [1]. »

De toutes les questions curieuses posées à l'occasion de ce prodigieux événement, retenons seulement ce principe : que les corps ressusciteront dans l'intégrité de leur nature (IV *Sent.*, d. XLIV, a. 1, q. 1 et q. 2; p. 574-575). Les corps des élus, à tout le moins, ressusciteront sans aucune difformité (*Ibid.*, q. 5; p. 578), et tous, damnés et élus, dans la plénitude de leur développement naturel (*Ibid.*, q. 6; p. 579).

La cause efficiente de la réunion du corps à l'âme, sera-ce la nature elle-même? ou sera-ce un coup de la toute-puissance divine? Richard l'ignore (IV *Sent.*, d. XLIII, a. 3, q. 2; p. 565); mais seule la vertu divine est capable de produire la merveilleuse transformation des corps (*Ibid.*, a. 4, q. 1; p. 564). La résurrection précédera immédiatement le dernier jugement (*Ibid.*, a. 6, q. 1; p. 569).

Le jugement dernier, qu'annonceront les quinze signes énumérés par saint Jérôme (IV *Sent.*, d. XLVIII, a. 1, q. 3; p. 636), sera préparé par la conflagration générale du monde (IV *Sent.*, d. XLVII, a. 2, q. 1; p. 628). Ce feu destiné à purifier l'univers purifiera également les justes vivant à la fin des temps, qui auraient encore quelque faute à expier et réduira tous les corps en cendres (*Ibid.*, q. 2; p. 630), à l'exception de ceux du Christ et de la Sainte Vierge (IV *Sent.*, d. XLIII, a. 4, q. 2; p. 564). Ce même feu, après le jugement, tourmentera le corps des damnés (IV *Sent.*, d. XLVII, a. 2, q. 6; p. 633). Le lieu du jugement sera la vallée de Josaphat (IV *Sent.*, d. XLVIII, a. 1, q. 7; p. 638).

Le jugement dernier est nécessaire à la manifestation publique

---

[1] IV *Sent.*, d. XLIII, a. 2, q. 3; p. 559.

et complète de la justice divine (IV *Sent.*, d. XLVII, a. 1, q. 1, ad 2[m]; p. 625).

Le juge sera le Christ, Dieu-homme. Saint Thomas avait déclaré que le Christ jugerait « *etiam secundum naturam humanam* [1]. » A ce propos Scot chercha querelle au saint docteur, prétendant que cette expression n'est pas heureuse; il aurait dû distinguer entre pouvoir principal et pouvoir délégué, le seul qui revient à l'humanité [2]. Mais le Docteur Angélique ne nie évidemment pas que le pouvoir principal réside dans la divinité; ce qu'il veut démontrer, c'est que le pouvoir de juger appartient en propre au Christ, même en tant qu'homme. Il n'y a pas lieu donc ici d'opposer Richard à saint Thomas [3], sous prétexte que notre docteur fait [4] expressément cette distinction (IV *Sent.*, d. XLVII, a. 1, q. 7; p. 628). Tout au plus peut-on dire qu'il a apporté plus de précision; d'ailleurs il emploie presque les termes mêmes de saint Thomas [5], lorsqu'il écrit :

« Christus non tantum iudicabit in natura divina, secundum quam est creator, sed etiam in humana secundum quam est redemptor; quia ad hoc iudicabit ut electi admittantur ad regnum aeternum, ad quod non sufficerent dona creationis sine beneficio redemptionis... [6]. »

Tous les hommes comparaîtront personnellement devant le juge (IV *Sent.*, d. XLVII, a. 1, q. 4; p. 626), sans exception; les justes pour leur glorification, les méchants pour leur confusion (*Ibid.*, q. 6; p. 627). Les mérites et les démérites seront discutés (*Ibid.*, q. 3; p. 626), et la sentence rendue de vive voix (*Ibid.*, q. 2; p. 625). Cependant les âmes, dès le moment de la résurrection, auront connu clairement l'état de leur conscience (IV *Sent.*, d. XLIII, a. 7, q. 1; p. 571) et lu dans celle des autres (*Ibid.*, q. 2; p. 571).

Le monde lui-même sera renouvelé (IV *Sent.*, d. XLVIII,

---

[1] *Summa*, pars III, q. LIX, a. 2.
[2] Scotus, IV *Sent.*, d. XLVIII, q. 1.
[3] Comme le fait Minges, *Skotistisches*, p. 284.
[4] Comme saint Bonaventure (IV *Sent.*, d. LXVIII, a. 1, q. 1; p. 985).
[5] *Suppl.*, q. XC, a. 1.
[6] IV *Sent.*, d. XLVIII, a. 1, q. 1; p. 635.

a. 2, q. 1; p. 639), le mouvement des cieux cessera (*Ibid.*, q. 2; p. 639) et dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, la lumière sera plus éclatante (*Ibid.*, q. 5; p. 642), mais les végétaux et les animaux n'y trouveront plus place (*Ibid.*, q. 6; p. 643).

## IV

Il y a un enfer et un enfer éternel. Le spectacle du monde actuel où les justes ne sont pas récompensés et les méchants ne reçoivent pas le châtiment proportionné à leurs fautes, prouve l'existence d'une expiation dans l'autre vie et comme, après la mort, les âmes coupables de péché mortel ne sont plus capables de faire pénitence, puisqu'elles n'ont ni la charité, ni les secours de la grâce actuelle, leur obstination dans le mal exige une peine sans fin (IV *Sent.*, d. XLIV, a. 2, q. 1; p. 582).

Le feu de l'enfer est un feu corporel, destiné principalement à tourmenter les corps des damnés : et l'opinion de ceux qui l'entendent dans un sens métaphorique est contraire à l'Écriture (*Ibid.*, q. 3; p. 585). Ce feu est de même nature spécifique que le feu élémentaire, mais enrichi de propriétés nouvelles (*Ibid.*, q. 4; p. 586) : il brûle sans détruire (*Ibid.*, q. 7; p. 589). Comme instrument de la justice divine ce feu corporel atteindra les purs esprits eux-mêmes. Richard examine les diverses explications proposées jusqu'à lui, pour s'arrêter à une théorie qui combine le « *modus alligationis* » de saint Thomas avec le « *modus intentionalis* » :

« In illo enim igne est naturalis aptitudo ut eius species recipiatur in intellectu spiritus separati; sed quod per talem modum in illo intellectu imprimatur et cum vehementia tali quod ita ad se revocet seu convertat intentionem ipsius spiritus, quod per hoc ita notabiliter impediatur in aliarum consideratione contra suam voluntatem, quod tale impedimentum sibi sit pro gravi onere, hoc est per virtutem iustitiae increatae. In illo etiam igne est aptitudo naturalis ut in ipso sit spiritus separatus, sicut in loco definitive. Sed quod spiritum detineat contra voluntatem suam, hoc ei convenit in virtute iustitiae increatae [1]. »

Pour expliquer comment un élément corporel peut concourir,

[1] IV *Sent.*, d. XLIV, a. 2, q. 9; p. 591.

même à titre d'instrument, pour causer dans l'esprit une disposition qui contrarie sa nature, notre docteur fait appel à l'exemple du phantasme qui, grâce à la vertu de l'intellect agent, concourt à l'acte de l'intelligence (IV *Sent.*, d. XLIV, a. 2, q. 9; p. 591).

Outre la peine du feu, les damnés souffrent d'autres peines sensibles (*Ibid.*, q. 10; p. 593; d. L, a. 5, q. 1; p. 707). Ils seront tourmentés dans leur intelligence par l'usage, qui leur reste, de leur science acquise (IV *Sent.*, d. L, a. 3, q. 1; p. 701), torturés par l'envie qu'ils porteront aux saints (*Ibid.*, q. 3; p. 703). Les remords, symbolisés par le ver, leur seront une peine plus cruelle encore que le feu (IV *Sent.*, d. L, a. 5, q. 2; p. 708), mais la peine du dam surpasse de loin toutes les autres souffrances :

« Paena damni est, perfectionis, ad quam erant apti nati, carentia ex peccato causata... Essentialiter non est dolor neque tristitia, sed ipsa apprehensa ut ex commissione vel omissione propriae voluntatis causata est tristitiae causa [1]. »

Cette définition a été délibérément choisie pour expliquer comment les enfants morts sans baptême ne sont pas malheureux (IV *Sent.*, d. L, a. 5, q. 3, ad 1[m]; p. 709; voir aussi II *Sent.*, d. XXXIII, a. 3, q. 2; p. 413) :

« Dico ergo inter paenas damni, carentia visionis Dei maxima est, et tristitia, causata ex illa carentia apprehensa ut proveniens ex actuali malitia propriae voluntatis, est maxima inter poenas sensus quia, quamvis damnati non appetant videre Deum propter amorem suae bonitatis, tamen vehementer illud appetunt propter desiderium propriae delectationis eo quod credere firmiter compelluntur ex illa visione maximam delectationem in vidente causari [2]. »

Les damnés ne peuvent recevoir aucun soulagement des suffrages des vivants (IV *Sent.*, d. XLVI, a. 2, q. 4; p. 599).

## V

La béatitude, nous l'avons dit, est la fin de l'homme. Entendue

[1] IV *Sent.*, d. L, a. 5, q. 3; p. 709.
[2] IV *Sent.*, d. L, a. 5, q. 3; p. 709.

dans le sens objectif, c'est à dire pour désigner l'objet béatifiant, elle est un bien incréé : Dieu lui-même; car rien en dehors de Dieu ne peut pleinement assouvir l'âme humaine, parce qu'elle est faite à l'image de Dieu :

« Eo enim ipso quod secundum animam factus est ad imaginem Dei, tantae capacitatis est, ut nullum bonum possit ei sufficere praeter summum Bonum [1]. »

Ceci est conforme aussi à la doctrine de saint Thomas, qui fonde sur cette qualité, la capacité de l'âme par rapport à la grâce.

La béatitude considérée subjectivement, étant la complète perfection de l'homme, est immanente à l'homme et par conséquent un bien créé (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 3; p. 649).

Y a-t-il dans l'homme un désir inné de la béatitude? On connaît la belle théorie de saint Thomas, affirmant que le désir inné de la vision béatifique définit l'intelligence en tant que telle, et fonde tout son dynamisme [2].

Richard au contraire, déclare que tous les êtres raisonnables désirent le bonheur en général (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 2, q. 1; p. 657) d'un désir inné et nécessaire, et, de plus, d'un désir élicite (*Ibid.*, q. 2; p. 568). Le désir inné est la condition de toutes nos volitions (*Ibid.*, q. 3; p. 568); mais tous les hommes ne désirent pas la vision béatifique, puisque tous ne la connaissent pas (*Ibid.*, q. 1; p. 657). Richard ne parle donc que du désir élicite et conscient de la vision béatifique, et il ne semble pas soupçonner l'existence d'un désir naturel de cette même vision [3].

La béatitude, considérée subjectivement consiste, non pas dans un *habitus*, mais dans un acte (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1,

---

[1] IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 3; p. 649.

[2] Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, 2ᵉ édit. — Gui de Broglie, *De la place du surnaturel dans la Philosophie de Saint Thomas*, dans les *Recherches de Science religieuse*, t. XIV, 1924, p. 193-246, 481-496; t. XV, 1925, p. 5-63.

[3] Dans les autres passages où il parle du désir du bonheur, on ne trouve pas trace de ce désir inné (II *Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 1; p. 465. — IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, q. 1; p. 648. — *Quodl.* I, q. 13; p. 19). Scot, au contraire, tiendra que l'homme naturellement désire la vision béatifique. Pour saint Bonaventure, voyez la discussion dans l'édition de Quaracchi, t. IV, p. 1002.

q. 4; p. 650). Contrairement à la doctrine de saint Thomas, il soutient que la béatitude comprend formellement un acte d'intelligence et de volonté. Car l'âme doit s'unir à son objet autant qu'elle le peut : or, non seulement l'intelligence, mais la volonté est capable de s'unir au souverain Bien, qui est l'objet immédiat de la volonté, comme la Vérité est l'objet de l'intelligence (*Ibid.*, q. 6; p. 652).

Aussi la béatitude consiste-t-elle principalement dans l'acte de volonté : en effet, c'est par la volonté que l'homme tend principalement vers sa fin, et par conséquent le repos qui constitue la béatitude, sera un acte d'amour. De plus la charité est la plus noble des vertus : l'acte d'amour sera donc l'acte le plus parfait au ciel; et comme c'est dans l'acte le plus parfait que consiste principalement la béatitude, celle-ci sera principalement un acte d'amour. Ajoutez que Dieu est fin dernière avant tout en tant qu'il est Bien suprême; or, le bien est l'objet propre de la volonté. Enfin le dernier argument est tiré du primat de la volonté (*Ibid.*, q. 7; p. 654). Même l'acte béatifiant considéré dans l'intelligence, se rapporte à l'intelligence pratique, plutôt qu'à l'intelligence spéculative (*Ibid.*, q. 8; p. 656). Ici Richard prépare manifestement Scot[1].

La joie diffère de la *fruitio*, comme la cause diffère de son effet, ou la partie du tout (*Ibid.*, a. 3, q. 5; p. 669). Cependant, il est plus probable de tenir que la jouissance (*gaudium*) n'est pas un simple complément, mais appartient à l'essence même de la béatitude (*Ibid.*, q. 6; p. 671).

La vision béatifique postule la lumière de la gloire; celle-ci, selon notre docteur, est un perfectionnement de l'intellect agent, car celui-ci concourt à cette vision (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 3, q. 2; p. 667). L'intelligence, en effet, n'est pas purement passive et réceptrice (*Ibid.*, q. 1; p. 666) : de même la volonté est à la fois passive et active (*Ibid.*, q. 4; p. 669).

Outre la béatitude essentielle, les bienheureux jouiront encore d'une béatitude accidentelle (*Ibid.*, a. 5, q. 1; p. 685).

La béatitude du corps est une béatitude accidentelle (IV *Sent.*,

[1] Minges, *Skotistisches*, p. 289-291.

d. XLIX, a. 5, q. 2; p. 686). Après la résurrection la béatitude des élus sera plus grande, non seulement « *extensive* », comme l'enseignait saint Thomas, dans sa *Somme*, mais encore « *intensive* ». Car l'âme verra plus clairement Dieu après sa réunion au corps :

« Quia augebitur perfectio suae naturalis virtutis. Quanto autem perfectior est virtus naturalis, tanto, cum aequali adiutorio supernaturali, clarius Deum videt [1]. »

Le corps ressuscité sera orné de dons merveilleux : agilité, subtilité, impassibilité et clarté (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 4, q. 1; p. 673). Ces propriétés auront pour effet de rendre le corps parfaitement souple aux commandements de l'âme et d'en faire ainsi un instrument parfait (*Ibid.*). Avec saint Thomas, et contrairement à Scot, Richard les considère comme des qualités immanentes (*Ibid.*, a. 4, q. 2; p. 675; q. 6; p. 683).

Quelle est l'origine de ces propriétés ? Notre docteur propose deux explications probables : selon la première, elles sont créées par Dieu; d'après la seconde, elles ne seront que la conséquence de la gloire de l'âme, qui rejaillira sur le corps et le transformera; c'est la thèse de saint Thomas. Et Richard précise, en disant que la gloire de l'âme fera sortir de la puissance obédientielle du corps lui-même [2], grâce à une vertu divine, ces dons surnaturels (*Ibid.*, a. 4, q. 1; p. 673).

---

[1] IV *Sent.*, d. XLIX, a. 2, q. 7; p. 662.

[2] Je ne puis admettre l'interprétation du P. Minges (*Skotistisches*, p. 296); d'après lui, Richard ne comprendrait la redondance de la joie de l'âme sur le corps, que dans un sens moral, comme le veut Scot; c'est à dire l'âme ne concourrait à la production des *dotes* que *per modum meriti* : assurément le passage d. XLIX, a. 4, q. 1; p. 674, reste obscur; mais le doute est levé si on lit *Ibid.*, q. 2; p. 675; q. 6; p. 683. — Pour la doctrine de Scot, outre les auteurs cités déjà dans cette étude, on consultera avec profit : K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. I, *Joannes Duns Scotus*, Vienne, 1881, p. 56, 431, 474, 484, 489, 496, 502, 510. — Id., *Der Heilige Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1859, t. III, p. 52 et passim. — Minges, *Zur Theologie des Duns Skotus*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, t. LXXXIV, 1902, p. 259-273. — Id., *Die Skotistische Literatur des XX Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, t. IV, 1917, p. 49-67; 177-198. — Fr. Pelster, S. J., *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben*, même revue, t. X, 1923, p. 1-32.

# CONCLUSION

Sommaire. — Influences prédominantes sur la pensée de Richard. Caractéristique de ses tendances. — Unité de son système. — Orthodoxie de sa doctrine. — Richard, Thomas d'Aquin, Bonaventure et Scot. Le témoin de l'ancienne école franciscaine.

Deux grandes influences ont dominé la pensée de Richard de Middleton : la tradition séraphique et le génie fascinateur de saint Thomas d'Aquin. Cette emprise du Docteur Angélique est d'autant plus étonnante et plus significative que, conservateur par nature et profondément attaché à saint Bonaventure, Richard se forma à la science au moment de la grande réaction antithomiste, et débuta dans l'enseignement au lendemain des condamnations de Paris et de Canterbury. L'explication en doit être cherchée dans le tempérament intellectuel de notre docteur.

Dévoué, par principe, à la tradition, préférant la clarté à la subtilité et le solide au brillant, âme délicate et profondément religieuse, pénétré d'un sentiment aigu de sa responsabilité professionnelle, et partant enclin au tutiorisme, Richard s'attacha à la doctrine la plus commune et la plus sûre.

Excellent logicien, il porta son effort à préciser les notions et thèses reçues, plutôt qu'à innover ou à lancer des hypothèses aventureuses; curieux, par souci d'exactitude, des opinions d'autrui, qu'il expose, pèse et juge avec une rare pénétration et une grande équité, enseignant d'ailleurs au moment où une lutte ardente mettait aux prises les écoles rivales, il fit naturellement une large part à la critique dans ses œuvres théologiques.

Caractère droit et modéré, ennemi des attitudes extrêmes

comme des controverses, il chercha plus volontiers ce qui rapproche que ce qui divise, et dès lors pencha vers un certain éclectisme.

Épris, comme toute l'école anglaise, d'un grand amour du réel et du concret, il accorda une grande importance à l'induction et à l'expérience; théologien, par vocation, plus encore que philosophe, il donna plus de poids à l'argument d'autorité qu'aux déductions *a priori*, sans toutefois méconnaître la valeur de la raison discursive ou se défier de l'intelligence.

Richard pourrait se caractériser en deux mots : un théologien conservateur, mais éclairé et indépendant. Il s'efforça d'unir la tradition et le progrès. Dans cet esprit, il s'ingénia à intégrer dans la conception qu'il se faisait du monde, de la nature et de la grâce, les éléments de progrès que contenait la doctrine thomiste, dans la mesure où ils lui paraissaient compatibles avec la tradition augustinienne dont son Ordre s'était constitué le défenseur.

On ne rendrait cependant pas justice à Middleton en le considérant simplement comme un éclectique. Si Richard ne possède pas le génie synthétique de saint Thomas, on ne peut lui dénier une grande cohésion de pensée, ni méconnaître qu'une véritable unité règne dans son système.

En philosophie, Middleton a abandonné la conception mystique de saint Bonaventure pour adopter le point de vue plus rationaliste de saint Thomas. Dans le problème de la connaissance, il a délaissé la noétique séraphique pour se rallier à la théorie aristotélicienne; et bien qu'il ne se soit pas exprimé avec toute la netteté désirable dans sa thèse sur la connaissance du singulier, cependant il n'a en aucune manière ouvert la voie à Duns Scot.

En physique, au contraire, il a tourné le dos au péripatétisme pour suivre l'école anglaise, et, s'il est vrai, comme le veut Duhem, que la physique d'Aristote était incompatible avec le progrès des sciences, on peut affirmer que Richard, continué par les nominalistes, est un des précurseurs de la physique moderne.

Sur le terrain métaphysique proprement dit, notre docteur est resté fidèle à saint Bonaventure, et s'il a admis un certain nombre de thèses thomistes, dans les grandes lignes il est opposé à saint Thomas. Sa conception d'une matière déjà actuée par elle-même lui rendait impossible de concevoir la stricte unité substantielle des êtres telle que l'enseignait saint Thomas, à la suite d'Aristote. De là, sa théorie sur la pluralité des formes substantielles, comme aussi cette autre qu'une forme substantielle peut être participée « *secundum magis et minus* », et sa façon de concevoir le principe d'individuation. Richard rejette également la distinction réelle entre l'essence et l'existence, et la possibilité d'une création *ab aeterno*. Sa théorie du primat de la *ratio boni*, et par conséquent du primat de la volonté, comme ses thèses psychologiques sur l'identité des puissances de l'âme et de son essence, sur les relations entre l'intelligence et la volonté, sur la liberté, le montrent fidèle à l'école franciscaine, qu'il abandonne dans l'interprétation des raisons séminales. L'apport propre de Richard en métaphysique c'est son « *principium purum possibile* ».

On ne pourrait pas pour autant le déclarer un précurseur de Scot. Admettant nettement l'analogie de l'être, ne concevant pas de distinction intermédiaire entre la distinction réelle et celle de raison, ne cherchant pas un parallélisme rigoureux entre la composition métaphysique et la composition physique des êtres, Richard n'a pu préparer le Docteur Subtil, sinon par la critique à laquelle il soumit les thèses thomistes et par la transmission fidèle des positions bonaventuriennes qui devaient entrer dans la synthèse scotiste.

Dans le domaine des sciences sacrées, Middleton se distingue par son orthodoxie impeccable, la clarté de son enseignement, la solidité de sa doctrine, la droiture de son jugement, la modération, un peu timide, de ses appréciations, sa méthode plus positive que dialectique. A un grand savoir scolastique, il unit une étonnante érudition canonique. Cette maîtrise du droit canonique, que le plan de ce travail nous a empêché de mettre en valeur, ne peut être perdue de vue; car elle forme une des

caractéristiques de notre docteur et lui valut une grande renommée.

Denys le Chartreux classait Richard parmi les disciples de saint Thomas : « *Sancti Thomae sequaces videntur esse Petrus de Tarantasia et Ricardus de Media Villa, qui tamen in aliquibus recedunt a sancto Thoma* [1]. » Le Père Minges, au contraire, s'efforce de l'opposer, le plus qu'il peut, au Docteur Angélique, pour faire de lui un précurseur de Scot [2].

L'influence de l'Aquinate sur la théologie de Richard est indéniable, et nous l'avons signalée au cours de cette étude. Elle est même plus profonde en théologie qu'en philosophie. Sur un grand nombre de questions libres Richard adopte la position thomiste; plus souvent encore il propose les théories de saint Thomas comme probables, sans se prononcer formellement pour ou contre elles. Mais nous devons répéter ici ce que nous avons dit au sujet de sa philosophie : Richard, dans l'ensemble, suit la tradition bonaventurienne.

Ce qui caractérise, en effet, la théologie d'un maître, ce sont moins les dogmes, apanage commun de tous les docteurs orthodoxes, ou même les conclusions particulières, prises isolément, que l'esprit général qui anime, et la philosophie explicite ou implicite, qui commande la systématisation. Or, comme Richard ne s'est pas rallié à la métaphysique de saint Thomas, nécessairement sa synthèse théologique ne sera pas spécifiquement thomiste, malgré les nombreuses conclusions dans lesquelles il se rencontre avec le Docteur Angélique. Sa théologie est, elle aussi, d'inspiration bonaventurienne.

Rappelons quelques questions où Middleton se rapproche de saint Thomas. Il rejette comme lui les raisons séminales, sans accepter toutefois l'explication positive du saint docteur. Les anges n'ont pu pécher au premier instant de leur existence. Il incline à croire, avec Thomas, que, sans la chute, le Verbe ne se fût pas incarné. Dans l'hypothèse que Dieu exigeât une

---

[1] *In IV libros Sententiarum*, Proemium, dans les *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XVII, p. 36.

[2] *Skotistisches*, p. 303-304.

satisfaction *ex condigno*, les souffrances du Christ devenaient nécessaires. L'impeccabilité du Christ est une conséquence de la vision béatifique. Le caractère sacramentel a son siège dans l'essence de l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence. Les actes du pénitent sont la quasi-matière du sacrement. Il n'y a pas d'actes indifférents. En tous ces points Richard se trouve en désaccord avec Scot; de même, dans sa façon de concevoir les propriétés des corps glorifiés et de comprendre les dons du Saint-Esprit; même sur ce point il se rapproche plus de saint Thomas que de Bonaventure. Naturellement dans les thèses où saint Bonaventure et saint Thomas se rencontrent, Richard généralement ne leur fausse pas compagnie.

On pourrait également dresser une longue liste des thèses, et des plus importantes, où Richard s'éloigne de l'Aquinate.

Avec saint Bonaventure, il conçoit la théologie comme une science pratique. Pour lui, ce qui est objet de science peut être objet de foi, *saltem habitu*. La grâce et la charité ne se distinguent pas réellement. Les vertus surnaturelles ont toutes leur siège dans la volonté. La nature angélique est composée de matière et de forme et se multiplie dans une même espèce. Il y a dans le Christ un double *esse* et une double filiation. Sa nature humaine intervenait dans les miracles seulement à titre de cause morale et occasionnelle. Les sacrements ne sont pas proprement causes de la grâce. La béatitude consiste formellement dans un acte d'intelligence et de volonté. L'intellect agent garde un rôle dans la vision béatifique, etc. Dans ces questions, Scot se rapproche de Richard. Mais cet accord n'est pas suffisant, à notre avis, pour considérer Middleton comme un précurseur du Docteur Subtil. Ce qui unit les deux franciscains ce sont les traditions scolaires de leur Ordre; ce qui les apparente encore, c'est la critique à laquelle ils soumettent les opinions des maîtres anciens et leur indépendance d'esprit. Mais l'inspiration profonde de leurs œuvres les sépare plus que ces rencontres ne les rapprochent. Richard est traditionnel, Scot hardiment novateur; Richard vise surtout à la sécurité de la doctrine, Scot pousse jusqu'au bout l'audace de sa critique.

Surtout, leur philosophie est trop profondément différente pour qu'on puisse ranger Scot dans la même lignée que Middleton. Aussi Seeberg me semble-t-il mieux inspiré lorsqu'il écrit :

« Les points principaux de l'ancienne école d'Oxford sont communs à Richard et à Duns Scot... Toutes ces positions sont l'héritage de l'ancienne école franciscaine. Tous deux représentent dans l'ensemble, comme dans bien des points particuliers, la théologie de leur Ordre et de l'école particulière dont ils sont issus. Cependant malgré ces principes communs, il y a de grandes différences entre ces deux hommes. L'un était un habile professeur auquel les âges suivants ont donné, non sans raison, le titre d'honneur de Doctor *Solidus* ou *Fundatissimus*, l'autre est un penseur génial aussi grand comme critique pénétrant que comme investigateur sagace et génie initiateur [1]. »

Richard finit une époque. Dernier représentant de l'école séraphique, il tenta une synthèse prudemment nouvelle, dans laquelle s'intégreraient les grandes thèses bonaventuriennes poussées plus à fond et perfectionnées, et ce qui lui paraissait de meilleur dans l'aristotélisme et la théologie de saint Thomas. Cette tentative n'eut pas de lendemain. Scot, avec son génie initiateur, s'empara de l'influence dans l'Ordre de saint François et le lança dans des voies nouvelles qui devaient aboutir rapidement au nominalisme. Richard reste un grand témoin de l'ancienne école, une source sûre où les générations suivantes puiseront abondamment, et si le retour à saint Bonaventure s'accentue, il reprendra le prestige que la gloire de Scot lui a ravi.

---

[1] SEEBERG, *Scotus*, p. 23.

# APPENDICES
# ET DOCUMENTS

# I

# LA QUESTION XXXIX$^{e}$ DES "QUAESTIONES DISPUTATAE"

La question [1] débute, selon la coutume, par les objections contre la thèse de l'auteur, ici contre la thèse pluraliste. Elles sont au nombre de quarante-sept; les dix raisons apportées dans le *Commentaire* [2] (II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 5; p. 218) se retrouvent toutes et presque littéralement. Ces 47 objections sont divisées en trois groupes : les *logicales*, au nombre de 4; les *physicae*, au nombre de 28; les *theologicae*, au nombre de 15.

*Rationes logicales*

Sur les 4 *rationes logicales*, trois (la 1$^{e}$, la 2$^{e}$ et la 4$^{e}$) sont reproduites dans le *Commentaire*; ce sont les trois premières. Parmi elles :

la 1$^{e}$ rappelle Gilles de Rome [3] (*De Gradu*, III, 7).
la 3$^{e}$ = Gilles de Rome, III, 5 et 6, ainsi que S. Thomas, *Summa*, pars I, q. LXXVI, a. 3.
la 4$^{e}$ = Gilles de Lessines [4], III, 3, n. 1.

*Rationes physicae* (fol. 146$^{r}$).

la 1$^{e}$ fait penser à Gilles de Rome, I, 2; III, 1 et 6.
la 2$^{e}$ = encore Gilles de Rome; elle est mise au compte de *aliqui*, dans le *Defensorium* (p. 181).
la 5$^{e}$ se trouve et chez Gilles de Lessines, III, 2, et chez Gilles de Rome, III, 10; chez S. Thomas, *De spirituali creatura*.
la 6$^{e}$ (*Com.* 4$^{e}$) est *ad mentem* de Gilles de Lessines.
la 9$^{e}$ (*Com.* 5$^{e}$) rappelle S. Thomas, *Quodl.* I, q. 4, a. 6 et *alibi*.
la 10$^{e}$ = Gilles de Lessines, III, 2, n. 1.
la 11$^{e}$ = Gilles de Lessines, III, 2, n. 3; Gilles de Rome, III, 5 et 6; Gandavensis, *Quodl.* IV, q. 13.
la 12$^{e}$ = Gilles de Lessines, III, 2, n. 6 (sauf la comparaison de l'eau remplacée par celle de l'air).

---

[1] Ms. de la Bibliothèque de l'Arsenal, n. 516, fol. 145.

[2] Pour faire court et pour la clarté, j'indique dans cet appendice cette question du *Commentaire* par le sigle *Com.*

[3] Dans cet appendice nous renvoyons toujours au *De gradu formarum*.

[4] Voir De Wulf, *Gilles de Lessines*.

la 15e *ad mentem* de S. Thomas, *Summa*, pars I, q. LXXVI, a. 3, et *Quodl.* XI, a. 5.
la 19e (*Com.* 2a opinio) = Gilles de Rome, III, 5.
la 20e se rapproche de Gilles de Rome, III, 3.
la 21e (*Com.* 6e) = S. Thomas, *Quodl.* I, a. 6, ainsi que Gilles de Rome, III, 6.
la 22e (*Com.* 7e) rappelle Gilles de Lessines, III, 2, n. 2 et Gilles de Rome, III, 6.
la 23e ressemble à la réponse du *Defensorium*, p. 124.
la 24e (*Com.* 8e) = Gandavensis, *Quodl.* IV, q. 13.
la 25e rappelle vaguement S. Thomas, *Quodl.* XII, a. 11 ; *De potentia*, III, a. 9, ad 9m.
la 27e semble = Gilles de Rome, III, 6.
la 28e = Gilles de Rome, III, 5.

*Rationes theologicae*

la 1e (*Com.* 9).
la 2e est classique, c'est l'argument le plus souvent cité par S. Thomas, Henri de Gand, *Quodl.* III, q. 6.
la 5e est de Gilles de Lessines, III, 3, n. 9.
la 6e ressemble un peu à Gilles de Lessines, III, 3, n. 2.
la 7e (*Com.* 10) vient de Gilles de Rome, III, 3.
la 8e se trouve plusieurs fois dans S. Thomas, p. ex., dans *De Spirituali creatura*, a. 3 ; mais l'instance est nouvelle.
la 10e provient de Gilles de Rome, III, 1.

Ces objections ne sont généralement pas exprimées dans les termes mêmes des auteurs auxquels je crois devoir les attribuer.

Il reste donc un résidu d'objections que je ne suis pas parvenu à identifier. Notons que dans l'une se trouve l'expression : « *Hoc autem non esset, nisi transmutatione fieret resolutio usque ad materiam primam.* »

Dans le *Contra*, cinq arguments sont alignés en faveur de la pluralité : le premier (*Com.* 1e), le 3e (*Com.* 2e) et le 5e sont des lieux communs parmi les pluralistes. Voir, par exemple, saint Thomas, *De Spirituali creatura*, a. 3, n. 17 ; Gandavensis, *Quodl.* IV, q. 13, etc.

La réponse de Richard est divisée clairement (fol. 148v) :

« Ad cuius intelligentiam sic procedere est : 1° enim declarandum est propositum per auctoritates, 2° per rationes philosophicas, 3° per rationes theologicas, 4° declarandum est quomodo illa forma vel aliae, si plures sint, se habeant ad animam intellectivam in homine, quod declarabitur per modum ponendi in homine plures formas » (fol. 148v, c. 2).

Parmi les *autorités*, il cite :

1) Avicenne (*Com.*, 3e « est contra ») ;

2) Aristote : « Adhuc adducunt aliqui auctoritatem Philosophi III de anima » ;

3) un texte d'Augustin (fol. 149r), reproduit dans le *Com.* après le 8e argument. Remarquons ces mots : « *Non enim potest exponi auctoritas ut quidam nituntur exponere dicentes...* » Cette évasion se trouve dans le *Defensorium*, p. 122.

4) La 4e autorité : « Ad hoc facit et auctoritas Ecclesiae quae testatur se habere ossa apostolorum Petri et Pauli et multorum aliorum sancto-

rum. » C'était l'argument favori de Peckham [1]. Dans ses lettres il revient plusieurs fois sur cette idée et en 1286 fit condamner cette « septième hérésie [2] », comme il dit.

Les raisons *philosophiques* sont plus intéressantes :

La 1re (*Com.*, « 2a ratio principalis ») est tirée de la permanence des accidents : « Nullum accidens, ordine naturae, praecedit omnem formam substantialem in materia : unde quodcumque accidens fundatur in materia mediante aliqua substantiali forma, completa vel incompleta. Sed post separationem intellectivae a corpore remanent aliqua accidentia, eadem numero quae prius inerant... Ergo remanet aliqua forma substantialis eadem numero quae prius erat in eadem materia. Hoc autem non esset etc... » (fol. 149r, c. 2).

La majeure est prouvée par Aristote (*Com.*, « refutatio 2ae opinionis »). Et prévenant une objection : « Si dicis quod istae auctoritates intelliguntur de accidentibus terminatis quia dimensiones interminatae, ordine naturae, praecedunt omnem formam... Contra hoc arguo », et il réfute la position de Gilles de Rome, III, 12.

La mineure est démontrée par Aristote (*Com.*, « refutatio 2ae opinionis ») et il ajoute à l'adresse de Gilles de Lessines, III, 4 : « Et quia forte diceres quod non intelligit de iisdem numero; idcirco probabo per rationes quod aliqua accidentia numero remaneant. » Cette permanence est longuement démontrée; notre auteur développe largement les arguments énoncés, sous une forme plus brève, dans le *Commentaire*, à l'occasion de la réfutation de la première opinion (raisons 5e, 6e et 7e; p. 219). Remarquons encore : « Quia ut tu dicis, causa istius determinationis erat unio animae ad illam materiam in ratione formae »; c'est l'explication de Gilles de Lessines (III, 1; p. 59). — Plus loin : « Si dicis quod naturalis ordo postulat ut post separationem intellectivae introducatur in materia talis forma quam consequitur similis quantitas et consimilis figura. » C'est encore Gilles de Lessines (III, 1; p. 59). — Enfin : « Si autem fugiendo velles dicere quod posset remanere eadem quantitas et eadem figura numero, quamvis non remaneret aliqua forma substantialis eadem numero »; nous sommes en présence de Gilles de Rome. Nous pouvons conclure déjà, semble-t-il, que le premier argument vise principalement deux adversaires : les deux Gilles.

Le second argument principal (fol. 151r) rappelle celui de Henri. Il y a dans l'homme d'abord une forme tirée de la puissance de la matière, et en outre l'âme créée par Dieu : or, la première n'est pas corrompue par l'arrivée de la seconde. La majeure est prouvée par un argument qui se retrouve dans le *Commentaire* (le 1er « contra primam opinionem »). La mineure est soutenue par la 2e et 8e des raisons que nous trouvons dans le *Commentaire*, *contra primam opinionem*. Remarquons : « Si autem diceres quod per accidens corrumpatur »; c'est Gilles de Lessines, III, 1, qui est pris à partie. — « Si autem dicas quod non frustra in-

[1] Ehrle, *Zur Geschichte der Scholastik*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XIII, 1889, p. 174, 181.

[2] Martin, *Registrum epistularum Ioannis Peckham*, dans *Rerum Britanicarum medii aevi Scriptores*, Londres, 1885, t. III, p. 922.

troducitur quia qui vult ire ad aliquem terminum non frustra transit per viam quae est inter ipsum et terminum »; c'est encore le même Gilles de Lessines, III, 1 et 4, où se retrouve le même exemple. Gilles de Rome, III, 13, a la même explication.

Richard ajoute une autre preuve, absente de son *Commentaire* : « Certum est quod perfecte leprosus generat leprosum semper vel frequenter. Hoc autem non esset verum, si in adventu intellectivae fieret resolutio usque ad essentiam materiae primae, sicut probabo. » Suit un long développement (fol. 151v).

Cette seconde preuve est confirmée par trois impossibilités « *ducendo ad tria impossibilia.* » La première est la suivante : « Si in eodem instanti introduceretur forma asini in materiam suam quo anima intellectiva infunditur a Deo materiae ipsius hominis, in illo eodem instanti materia ipsius asini sequeretur esset apta ad recipiendum animam intellectivam sicut materia ipsius hominis, quia dispositio ipsius materiae ad hoc quod sit nata recipere formam est denudatio ab omni alia forma. » C'est la 4e raison *contra primam opinionem* du *Commentaire*. — La seconde absurdité : « Si illa opinio esset vera, non posset dici quod in homine sit aliquod esse generatum » (= la 3e raison principale du *Commentaire*). Remarquons ici : « Si autem dicas... quod generans disposuit materiam ad recipindum illud esse quod habet per animam intellectivam », ce qui semble être dirigé contre Gilles de Lessines, III, 1 p. 59; 2, p. 63; 5, p. 82. On peut cependant faire une difficulté contre ce rapprochement; en effet, une ligne plus loin Richard écrit : « Dicis quod generans disposuit materiam ad recipiendum illud esse, quod, secundum te, essentia materiae, considerata praeter omnem formam, est in maxima aptitudine ad recipendum animam intellectivam, quod patet per hoc quod dicis quod in adventu intellectivae oportet fieri resolutionem usque ad essentiam materiae primae. » Or, cette façon de parler est étrangère à Gilles de Lessines. — La troisième absurdité est que l'enfant n'aurait rien de son père (fol. 152r). Cette impossibilité est remplacée dans le *Commentaire* par la « 4a ratio principalis » (p. 221).

Le troisième argument philosophique principal est la « 5a ratio » du *Commentaire* (p. 221). La majeure est longuement démontrée par l'autorité des médecins, elle n'est pas démontrée dans le *Commentaire*. La mineure est devenue dans le *Commentaire* la « ratio 5a ». Une instance : « Si forte diceres quod illa acidentia... agunt ad illam corruptionem indirecte », vise peut-être Gilles de Lessines, III, 1; p. 58-59. Ce rapprochement n'est pas certain; en tout cas, l'explication combattue est certainement *ad mentem* de Gilles.

Le quatrième argument philosophique est la « ratio 6a principalis » du *Commentaire* (p. 222), mais plus développée (fol. 152v).

La première raison théologique (fol. 153v) est prise au dogme du péché originel. Elle se trouve dans le *Commentaire* (p. 222), mais sous une forme plus succincte et proposée différemment. La première instance : « Si forte dices quod animam contrahere peccatum nihil aliud est quam ipsam relinqui naturalibus suis, auxilio debitae iustitiae destitutam, cum debito habendi eam », combat Gilles de Rome, II, 9, où le texte se trouve presque *ad litteram*, et III, 4. De même : « Etiam evadere non potest. Negare non potest quin in homine genito

per concubitum... inclinationes diversae ad multa contra rectum iudicium naturale », est aussi contre le même Gilles de Rome.

La seconde raison théologique (*Com.*, « 8ª ratio », p. 222) argue (fol. 153ᵛ) du mystère de la transsubstantiation. La première partie est dirigée contre Gilles de Rome, III, 1. Remarquez que dans sa *Quaestio* Richard pousse son argumentation jusqu'à discuter la portée du mot « *hoc* », dans la formule consécratoire manifestement parce que Gilles de Rome en avait fait autant. — La seconde partie est directement contre Gilles de Lessines, III, 5, n. 4. Relevons ce passage : « Si corpus in quod transsubstantiatur panis demonstraret compositum ex essentia materiae primae et anima intellectiva, tunc aliquid de substantia panis transsubstantiaretur in animam intellectivam sub ratione qua dat esse corpori; quatenus sub ratione qua intellectiva esset nisi per concomitantiam. » Or, c'est bien ce que dit Gilles; il est vrai que c'est aussi la position de saint Thomas et du *Defensorium*, mais les mots et la façon rappellent bien davantage Gilles. Suit la réfutation. Le troisième argument théologique est la « 7ª ratio principalis » du *Commentaire* (p. 222) : l'identité numérique du corps du Christ mort et ressuscité. L'instance : « Non enim potest dici quod propter identitatem suppositi remansisset eadem corporeitas », atteint les deux Gilles qui ont tous les deux cette explication (fol. 154ʳ).

Enfin dans la quatrième partie l'auteur expose longuement sa position, qu'il a résumée très succinctement dans le *Commentaire (ibid.)*.

*Conclusions :*

1. — Le *Commentaire* est manifestement un résumé de la présente question.

2. — Richard combat certainement la position de Gilles de Rome.

3. — Il est difficile de croire que Gilles de Lessines n'est pas visé; cependant il reste quelque obscurité. L'adversaire de Richard doit avoir parlé de la « denudatio materiae » ainsi que de la « resolutio usque ad essentiam materiae primae. » Or, rien de semblable dans Gilles de Lessines, et cette expression cadre moins bien avec son explication [1].

De même, l'expression toujours répétée « *essentia materiae primae* » ne se retrouve pas chez le dominicain. On se demande même comment Richard a pu lui prêter tout uniment l'idée que les formes précédentes se corrompent à la venue de l'âme intellectuelle, alors que Gilles de Lessines s'en défend longuement à plusieurs reprises, expliquant que, pour certaines propriétés, il n'y a pas une corruption proprement dite, sinon dans ce sens que le parfait supprime l'imparfait (p. 58, 75, 84, 95). A moins de dire que Richard a simplifié la théorie de son adversaire ! En tout cas, il ne fait nulle allusion à cette subtile distinction. Gilles de Rome, au contraire, ne fait pas cette distinction. Quoi qu'il en soit, il paraît difficile de croire que Richard n'a pas connu l'œuvre du dominicain, car il y a trop de ressemblances.

---

[1] De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 58. A. Birkenmajer. *Der Brief Robert Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Ägidius von Lessines*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XX, v, Munster, 1922, p. 36-69.

4. — D'autre part, il est manifeste qu'outre les deux Gilles, Richard poursuit encore un autre partisan de l'unité des formes. Certaines instances ne peuvent être dirigées contre les Gilles, et parmi les 47 objections, quelques-unes ne se retrouvent ni chez l'un ni chez l'autre. Peut-être avons-nous là l'explication des expressions signalées plus haut. Et en effet l'expression « *resolutio usque ad essentiam materiae* » se lit précisément dans les objections étrangères aux deux Gilles.

## II

# LES QUODLIBETS ET LES CONTROVERSES CONTEMPORAINES

Dans cet appendice, nous cherchons, par la comparaison des *Quodlibeta* de Richard avec les œuvres contemporaines, sans rien préjuger par des indices externes, à établir ou à deviner l'ordre de dépendance des uns à l'égard des autres.

## QUODLIBET I.

*Première question.*

Dieu peut-il connaître le singulier ? Ce problème préoccupa fort les théologiens de cette époque. Nous le retrouvons discuté une première fois par Henri de Gand (*Quodl.* I, q. 1, fol. XXVIII$^{v}$); une seconde fois sous cette forme : « *Utrum quaelibet res habeat propriam ideam in Deo* » (*Quodl.* VII, q. 1, fol. CCLV$^{r}$).

La comparaison de ces trois questions ne donne que quelques indices, parce que les points de vue sont différents, Richard voulant surtout prouver le fait de la connaissance du singulier, Henri s'intéressant principalement au mode. Cependant le 2$^{e}$ argument du *videtur quod non* prouvant que le singulier n'a pas d'idée propre en Dieu, se rapproche si fort de l'argument même de Henri (fol. CCLVII$^{r}$) que nous sommes portés à croire que c'est bien de lui qu'il est question : ce que confirme encore la réponse à cet argument (ad 2$^{m}$). C'est trop bref cependant pour être absolument démonstratif.

Godefroid de Fontaines à son tour entra en lice (*Quodl.* IV, q. 1) : « *Utrum in Deo sit idea propria et distincta respectu cuiuslibet singularis.* » « *Et arguebat quod sic* »[1] rappelle la réponse « *ad* 2$^{um}$ » de Richard ; mais encore une fois ce texte est trop court pour permettre de conclure, d'autant qu'on retrouve une objection à peu près semblable chez Henri de Gand (fol. CCLV$^{r}$). Le « *Contra* » rappelle la doctrine de Henri de Gand à laquelle se rallie Godefroid.

---

[1] De Wulf-Pelzer, p. 229.

*Deuxième question.*

« *Utrum Deus possit facere unum corpus simul in diversis locis localiter existere* » (p. 2) : cette question fut vivement débattue vers les années 1285. Henri de Gand (*Quodl.* IX, q. 32), Gilles de Rome (*Quodl.* I, q. 1, et *Quodl.* II, q. 17), Godefroid de Fontaines (*Quodl.* IV, q. 5) ont discuté le problème.

Richard semble venir le premier en date. Exposant la thèse opposée à la sienne, il prête à ses adversaires des exemples que l'on ne retrouve chez aucun des trois docteurs cités. Puis il ajoute : « *Si autem quaeras ab eis certam probationem huius... dicunt, quod ita est per se notum, quod non possit demonstrari ex aliis notioribus.* » Or, Henri, Godefroid et Gilles s'efforcent de démontrer la contradiction. Quant à l'argument qui suit, c'est un argument traditionnel qui se retrouve déjà dans saint Bonaventure et est répété dans le *sed est contra* de toutes les disputes. Aucun des arguments propres de Henri de Gand, ni de Godefroid de Fontaines, n'est signalé par Middleton.

Au contraire, le premier argument que Henri de Gand combat est celui de Richard, le dernier de son *Quodlibet*, le 1er dans son *Commentaire des Sentences* (IV *Sent.*, d. X, a. 2, q. 2 ; p. 119). Et la 2e raison que réfute Henri de Gand, est le 2e argument de Richard dans son *Commentaire*. Enfin Henri de Gand rejette l'autorité de Hugues, que Richard invoque tranquillement dans son *Quodlibet* et dans son *Commentaire*.

Quant à Godefroid de Fontaines, la seule objection rapportée est le 3e argument de Richard (le 4e dans les *Sentences*). Au cours de sa preuve, Godefroid fait allusion à un autre argument, que nous retrouvons dans Richard, celui de la pénétrabilité des corps glorieux. Il semble aussi répondre en passant au 3e argument du *Commentaire des Sentences* [1].

Il est assurément difficile de dire si Henri de Gand et Godefroid visent plutôt les *Sentences* que le *Quodlibet*, mais ce qui nous suffit pour le moment c'est de constater qu'il est malaisé de placer la soutenance du *Quodlibet* après les soutenances des deux docteurs séculiers et le premier *Quodlibet* de Gilles.

*Cinquième question.*

«*Utrum alia sit filiatio qua Christus refertur ad Patrem ab illa qua Christus refertur sicut filius ad matrem* », problème traité également par Godefroid (*Quodl.* I, q. 3) et par Henri de Gand (*Quodl.* IV, q. 3). Godefroid déclare : « Duae opiniones solemnes inveniuntur [2]. » Richard en cite trois. Malheureusement la question est incomplète dans Godefroid et par conséquent nous ne pouvons la comparer efficacement avec celle de Richard.

*Septième question.*

« *Utrum creatura ante mundi constitutionem habuit aliquam relationem*

[1] De Wulf-Pelzer, p. 253.
[2] De Wulf-Pelzer, p. 6.

*realem ad Deum* », se rapproche des sujets traités par Henri (*Quodl.* IX, q. 1, 2, 3). Mais la comparaison des écrits n'est pas concluante.

*Huitième question.*

Cette question est plus intéressante : « *Utrum esse actualis existentiae sit idem re cum essentia cuius est esse* » (p. 12). Le premier théologien qui, à notre connaissance, ait abordé ce problème d'ordre éminemment philosophique, c'est Henri de Gand (*Quodl.* I, q. 9), en 1276, comme l'a définitivement établi le R. P. Mandonnet [1]. Pour l'analyse de cette question du docteur gantois, qu'il me suffise de renvoyer à cette étude.

Richard adopte dans ses grandes lignes la position du Docteur Solennel, mais il la précise. Celui-ci rejette la distinction réelle, mais il ne se contente pas d'une distinction de raison entre l'essence et l'existence, il pose une distinction plus profonde qu'il appelle une distinction d'intention. La raison qu'il assigne à cette distinction est claire et formelle : les créatures peuvent être ou ne pas être, tandis que l'essence ne peut pas ne pas être l'essence. Ce que l'existence actuelle ajoute donc au concept d'essence, c'est une relation à l'acte créateur :

« Si loquimur de primo esse [esse essentiae] creaturae illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse : quia non habet illud *ab alio effective* sed solum formaliter : unde propter identitatem et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque esse... potest dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter, licet non effective... Si vero loquamur de secundo esse creaturae [esse existentiae] illud, licet non differt re ab essentia creaturae non tamen differt ab illa sola ratione..., sed etiam differt ab illa, *intentione*, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet *in quantum alterius effectus quidam est*; non esse autem habet de se et in illud non esse cadit, quando ille qui fecit quod est, conservare desinit. Et ideo de tali esse non potest concedi quod essentia creaturae est suum esse quia esse essentiae nunc existens in actu, potest esse non ens, sicut prius fuit ens [2]. »

Et plus clairement encore, dans sa réponse au 3e argument :

« Quamvis enim esse existentiae de quo procedit argumentum et creaturae essentia non differunt re, immo essentia *per hoc quod est effectus creatoris* habet esse, nullo superaddito in re, creatio enim... nihil rei ponit in creato *nisi respectum ad creatorem*, tamen quia advenit ab extrinseco essentiae rei non iam existenti, sed per hoc *quod fit effectus creatoris* esse recipienti... bene potest ab ipsa essentia separari, ne extra in actu existat. Fit tamen in se essentia quaedam ab intellectu concepta, in quantum habet rationem exemplarem per quam nata est fieri *effectus creatoris*; qua concepta, non est necesse simul concipere eius actualem existentiam. Quod si mens concipiat hinc per se ipsam essentiam, hinc autem seorsim actualem existentiam, non potest vere

[1] MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle*, p. 748.

[2] GANDAVENSIS, fol. VII.

componere et dicere : essentia ista habet suam actualem existentiam, quod tamen necesse est fieri vere in omnibus quae sola ratione differunt. Propter quod dixi supra quod rei essentia et actualis existentia non solum ratione differunt, sed etiam intentione [1]. »

Richard ne fait donc que défendre la position de Henri en la précisant lorsqu'il déclare :

« Esse actualis existentiae non dicit aliquid reale absolutum supperadditum essentiae cuius est esse. Unde vel est idem re cum essentia cuius est esse, vel cum aliqua parte essentiae cuius est esse, quantum ad illud quod dicit absolutum : quia sic [actuale esse] dicit *aliquam relationem ad factorem*, hoc ego non dico esse idem cum essentia cuius est esse *secundum respectum fundatum in essentia illa* [2] » (p. 12).

Nous avons d'ailleurs une preuve décisive que Richard croyait défendre la même thèse que Henri. Dans son *Commentaire*, parlant de la composition de la nature angélique, il distingue quatre opinions : 1) pour les uns, il n'y a qu'une distinction de raison entre l'essence et l'existence; 2) pour les autres, l'ange est composé « *ex actuali et potentia* [3] »; 3) d'autres défendent la distinction réelle; enfin 4) : « alii dicunt *quibus magis consentio* quod esse actuale nihil absolutum dicit super essentiam ipsius angeli sed tantummodo *realem relationem ad datorem* ipsius esse. Quia declarant sic. » Ce qui suit se rapproche fort de l'exposition de Henri; qu'on en juge :

| RICHARD (II *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1) | HENRI (*Quodl.* I, q. 9) |
|---|---|
| « Quia talis est distinctio inter accidens et substantiam quod substantia nata est existere in se; accidens autem dicitur quod natum est existere in alio.... | « Primum esse [essentiae] habet essentia creaturae essentialiter; secundum esse [existentiae] non habet creatura ex sua essentia, sed a Deo in quantum est effectus |

[1] GANDAVENSIS, fol. VII[v].

[2] Texte embrouillé et fautif. Le P. MANDONNET propose la lecture suivante : « Quantum ad illud quod *non* dicit absolutum », liant ce membre de phrase à ce qui suit. Je croirais plutôt qu'il faut le rattacher à ce qui précède, et je proposerais de remplacer le mot *sic* par *esse*. Même si l'on garde la lecture actuelle, « *sic* », le sens ne peut être douteux : l'adverbe remplace l'idée de « *esse actuale* ». En tous les cas, que l'on adopte la lecture du P. Mandonnet ou l'autre, le sens général du passage reste le même. Dans la suite du *Quodlibet* il est manifeste que Richard distingue dans l'*esse* actuel, un absolu, identifié avec l'essence, et une relation qui s'y ajoute. — Enfin le mot que le P. Mandonnet lit « *relationem* » dans le texte des deux éditions, est imprimé « *rationalem.* »

[3] Cette opinion, défendue dans certaines écoles, explique les mots du *Quodlibet* de Richard pour lesquels le P. Mandonnet se montre si sévère : « Vel est idem re cum essentia cuius est esse, vel cum aliqua parte essentiae cuius est esse. » Comparez avec la 2[e] opinion refutée dans les *Sentences* : « Nec mirum, illud enim quod est unum re, bene est plura ratione; et illud quod est actuale in essentia angeli est sub alia ratione pars illius essentiae et sub alia ratione est illius essentiae actuale esse » (p. 49). Le blâme doit retomber donc plutôt sur les tenants de cette seconde opinion extravagante que sur notre docteur.

voluntatis divinae... Unde istud esse non habet ex sua essentia sed quadam extrinseca participatione; adeo illud esse *modum accidentis* habet quasi superveniens essentiae; propter quod Commentator exponens differentiam utriusque esse, dicit quod quaestio de esse uno modo pertinet ad praedicatum de genere, alio modo ad praedicatum de accidenti. Unde et quamquam istud esse secundum reducatur ad praedicatum accidentis quia modum accidentis habet, *non tamen rem accidentis dicit* quia non advenit ipsi iam praeexistenti sed per ipsum, ut dictum est, habet res existere, unde participatio huius esse non dicitur extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis, sed per creationis impressionem, ut dictum est... (fol. VII[r]).

« Si ergo esse actuale esset aliqua res absoluta, ultra essentiam ipsius angeli, cum non sit natum existere in se sed in essentia, esset quoddam accidens ipsius essentiae, quod est inconveniens, quia cum esse sit aliquid actualius quam essentia, accidens plus haberet de actualitate quam subiectum, quod est inconveniens.

« Tertio quoniam illud esse quod ponitur esse re aliud ab essentia quam ipsum participat, quaero : aut est substantia aut accidens... Si dicas quod sit accidens, substantia ergo habet suum esse per accidens et ita non per se primo, sed illud accidens per quod habet esse, magis est ens per se et primo, quod est contra philosophiam et rationem. Esto quod sit accidens etc... (fol. VII[r], X).

« Praeterea cum secundum Philosophum... substantia non habeat esse simpliciter per aliquod accidens sed esse tale, iam essentia angeli per suum esse non haberet esse simpliciter eo esse quo simpliciter competit creaturae.

« Primo si nihil in creaturis haberet esse per suam essentiam sed per rem additam suae essentiae, nihil in creaturis esset ens per se (*Ibid.*).

« Restat ergo quod ultra essentiam ipsius angeli, esse non addit nisi relationem ad Deum in quantum est dator ipsius esse et ideo haec praedicatio non recipitur esse creaturae est ipsa essentia.

« Illud [esse essentiae] licet non differt re ab essentia creaturae differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse, ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet in quantum alterius effectus quidam est... et ideo de tali non potest concedi

« *Sicut nec ista currere est cursus*, eo quod illud quod cursus dicit absolute, currere significat in relatione ad currentem » (p. 49). quod essentia creaturae est esse suum... Ut clarius videmus in exemplis. Idem enim sunt ommino re et idem significatur *currens cursus* et *currere*... sicut essentia et esse, et tamen *non possum dicere cursus est currere* » (fol. VII[v]). [Cet exemple est repris à la fin du *Quolibet*, p. 14].

Il n'y a donc pas de doute possible, Richard défend la même position que Henri de Gand.

Une preuve extrinsèque se trouve dans la réfutation de Gilles de Rome, dans son « *Esse et essentia* », q. 9. Toute la question vise uniquement Henri de Gand, comme nous le montrerons. Or, le *respectus ad creatorem* y joue un rôle prépondérant. Outre qu'il en parle dans son *expositio* (fol. 18[v], c. 1), il la combat, une première fois, par ces paroles : « Nam si esse competit creaturae per habitudinem extrinsecam... » il conclut son argument : « Esse ergo non erit *aliquis respectus* » (fol. 19[r], c. 1). Et une seconde fois : « Restat ergo exsequi de quinto utrum esse supra essentiam addat *respectum tantum* » (fol. 19[v], c. 2). Il est donc manifeste que l'idée du *respectus ad creatorem* ne différencie pas Richard de Henri : c'est bien la même position et la même idée fondamentale que soutiennent les deux docteurs.

Dès lors, j'ai peine à admettre que Richard combatte dans son *Quodlibet* deux idées de Henri, comme le veut le P. Mandonnet [1] : à savoir, lorsqu'il prouve que l'existence n'est pas un accident et qu'on ne peut pas admettre la formule « *essentia creaturae est suum esse* ». D'abord, nous venons de le voir, Richard prétend bien suivre l'opinion du Docteur Solennel « *quibus magis assentior* »; mais de plus, Henri de Gand ne prétend nullement que l'existence soit un accident, mais seulement qu'il affecte l'essence *ad modum accidentis* : ce qu'il explique lui-même, comme nous l'avons vu. Bien plus, dans la première partie de sa dissertation Henri rejette ouvertement que l'existence puisse être un accident, vu qu'il veut acculer les partisans de la distinction réelle par ce dilemme : « *Tunc quaero, aut est substantia aut est accidens* », et il prouve que l'existence ne peut être ni l'un ni l'autre (voir le texte plus haut) : argument repris d'ailleurs en termes semblables par Richard dans son troisième article.

Quand donc notre docteur se donne la peine de prouver que l'existence n'est pas un accident, ce sont les tenants de la distinction réelle qu'il prétend combattre : et cette première démonstration ne semble être qu'un moment ou un premier pas dans son argumentation totale [2]. La preuve en est dans l'objection même qu'il réfute : « Si forte dicas, quod in processibus istis supponitur quod non sit medium inter substantiam et accidens, et forte dicis quod quamvis esse dicat superadditum essentiae substantiae cuius est esse, ita quod non sit substantia

[1] MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle*, p. 760.

[2] Peut-être Richard veut-il combattre également Avicenne déjà réfuté par saint Thomas (*Quodl.* XII, a. 5) : « Respondeo dicendum quod opinio Avicennae fuit quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum ».

nec pars substantiae tamen accidens non est, contra istam responsionem arguitur sic » (*Quodl.* I, q. 8; p. 13).

La seconde partie, à tout le moins reflète assez bien la réponse des thomistes, lorsqu'ils veulent montrer que la distinction réelle ne dégrade pas l'*esse* au rang d'accident [1].

De même, lorsque Richard rejette la formule « *essentia creaturae est suum esse* », j'ai peine à croire que ce soit une formule de Henri qu'il ait en vue. Il est vrai que nous lisons : « Quod ipsa essentia creaturae sit esse purum subsistens non est dicere quia tale esse non est nisi Deus... *Sed tamen quin ipsa creatura sit esse suum non ommino negandum est* : Quoad hoc enim, secundum iam ostensa, necesse est quod sit esse suum et quod esse eius non est aliud re ab ipsa » (fol. VII$^{r}$, Z.). Mais immédiatement Henri reprend le problème sous une autre forme. En effet, dans la phrase suivante, il dit : « *Sed an recipienda sit ista praedicatio : essentia creaturae est suum esse*, ad quod tendebant quaedam argumenta. De hoc potest esse dubitatio. » Et il distingue : de l'« *esse essentiae* potest dici quod ipsa est suum esse participatum formaliter, licet non effective. » Mais de cet *esse essentiae* Richard ne s'occupe pas dans la question. Quant à l'existence actuelle, Henri déclare qu'elle diffère « *secundum intentionem* » « *et ideo de tali esse non potest concedi quod essentia creaturae est suum esse* » (fol. VII$^{v}$), et Henri conclut toute sa dissertation : « *Sufficit autem ad praesens quod non possit dici in creaturis quia essentia earum sit earum esse*, quia sunt diversa intentione, licet sint idem re » (fol. VII$^{v}$). Bien plus, nous avons vu plus haut que dans le *Commentaire* sur ce point précis, Richard adopte un des exemples de Henri. La raison pour laquelle Richard insiste, est manifeste : c'est l'objection de ses adversaires.

En quoi donc Richard diffère-t-il de son prédécesseur ? D'abord il ne parle pas de la distinction *secundum intentionem* ; le mot est absent : affaire de formule ; mais il met en relief la cause de cette distinction, le « *respectus ad creatorem* ». Il ajoute cependant quelque chose de son cru, mais non pas dans la thèse posée au début de la question, mais seulement à la fin de sa preuve : « Dicit ergo esse actualis existentiae ipsam substantiam, *ut est sustentata in seipsa* vel ut est sustentans se ipsam. Quod ergo dicit essentia absolute, dicitur esse actuale ipsius *cum quadam relatione ad seipsam ut ad suppositum...* » (*Quodl.* I, q. 8; p. 13); et son dernier mot : « Quare illud quod nominat essentiae (lisez essentia) absolute, nominat esse cum quadam relatione ad seipsam ut est suppositum sustentans semetipsam. Ideo haec praedicatio non est recipienda : essentia creata est suum esse, quamvis nullam rem absolutam addat super essentiam, sed tantummodo *relationem ad seipsam* ut est habens rationem suppositi et respectum ad creatorem qui debetur essentiae creaturae in quantum creata est » (*Ibid.*, p. 14).

L'existence actuelle ajoute donc à l'essence une double relation : l'une de raison par rapport à elle-même, l'autre réelle par rapport à sa cause divine.

---

[1] Voir aussi S. THOMAS, *Quodl.* XII, a. 5.

Gilles de Rome (*Quodl.* I, q. 7) aborda le même problème pendant l'année scolaire 1285-1286. Le R. P. Mandonnet en fait un juste éloge [1]. A ne considérer que le texte que nous possédons, il est difficile de prouver avec certitude que Gilles attaque Richard. L'argument apporté au début contre la distinction réelle « *in contrariam partem* » est le suivant : « Quod secundum Philosophum IV *Met.*, ens et unum non dicant aliam intentionem additam super essentiam rei sed ens sumitur ab esse : ergo esse non dicit aliam intentionem additam supra rei essentiam » (p. 15); il se retrouve déjà dans Henri de Gand : « De uno et ente dicit hoc Philosophus aperte IV. *Met.*, ubi vult quod in nullo differt dicere homo et homo unus et homo ens. Ubi dicit Commentator : homo unus aut iste homo, aut homo ens, istae dictiones convertuntur, et peccavit Avicena multum cum aestimavit quod ens et unum significant dispositiones additas essentiae, et unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut est dispositio in albo et nigro. Mirum est ergo quod hoc non possunt videre quidam theologi quod viderunt philosophi, cum hoc convincit ratio veridica » (fol. VII[r]).

Il est vrai que Richard s'autorise aussi du même passage d'Aristote, mais uniquement pour prouver que l'existence n'est pas un accident (p. 12); mais ce fait et l'emploi du mot *intentio* rappellent bien plus Henri de Gand.

Ce qui serait plus favorable à l'hypothèse d'une attaque contre Richard se trouve vers la fin de l'exposé de la doctrine de la distinction réelle : « Ex hoc autem volunt *quidam* dicere quod esse non sit aliquid realiter differens ab essentia sed solum sit *quidam respectus ad ens primum*, ita quod secundum hoc una et eadem res sit essentia et esse : sed sit essentia secundum se considerata, esse vero sit per comparationem ad ens primum et in quantum est effectus entis primi » (p. 16). Ces *quidam* ne serait-ce pas Richard ? Peut-être, mais ce n'est pas certain. Car nous l'avons vu plus haut, en ce point, Richard ne diffère pas de Henri et même le mot *respectus ad Creatorem* se retrouve chez ce dernier : quant à l'expression « *in quantum est effectus alterius* », elle lui est familière.

De plus, dans son traité spécial *De esse et essentia*, Gilles de Rome combat directement et l'on peut dire uniquement, le docteur gantois.

Voici la marche de cette question 9[e] du traité.

L'auteur énumère d'abord douze raisons contre la distinction réelle; dont aucune ne se trouve dans Richard. Suivent cinq raisons en faveur de la distinction réelle. L'état de la question ainsi établi, Gilles propose sa solution :

« Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa senserunt. » Ces mots laisseraient entendre qu'il va exposer plusieurs systèmes; il n'en est rien pourtant, comme nous le verrons. « Et licet non ex multo tempore de hoc multae inter theologicas opiniones fuerint, magni tamen non opinanter ponunt quod in creaturis differunt : nos tamen positionem hanc tenemus quod realiter differunt eo quod huius dictum magis quietat nostrum intellectum » (fol. 18[r], c. 1).

---

[1] *Les premières disputes sur la distinction réelle*, p. 761.

Qui sont ces *magni*? Saint Thomas apparemment [1]. Quoi qu'il en soit, Gilles poursuit en dessinant nettement le plan de sa question : « 1° Recitabimus magnorum dicta tenentium opinionem contrariam; 2° ostendemus quae de dictis illis nos dubitare faciunt; 3° adducemus rationes ostendentes propositum. »

L'auteur débute par l'exposition fidèle de la thèse adverse : c'est en effet l'analyse complète de la question de Henri de Gand; rien n'est omis, mais rien n'est ajouté : « Tenentes opinionem hanc contrariam hoc ordine procedunt in dictis suis : quia 1° adducunt rationes et auctoritates contra se; 2° adducunt rationes et auctoritates pro se; 3° declarant opinionem suam; 4° respondent ad rationes factas; 5° et ultimo exponunt auctoritates adductas in oppositum. »

Ouvrez maintenant le livre de Henri de Gand, vous constaterez que c'est son plan qui est minutieusement décrit.

Continuons : « Contra se adducunt tres rationes. » Fort bien, Henri n'en a que trois et ce sont les mêmes : « Adducunt etiam contra se auctoritates plures quas ponit Boetius... » Suivent les quatre citations de Boëce, que nous trouvons dans le Docteur Solennel.

« Pro se autem adducunt tres rationes ostendentes idem esse essentiae et esse. Prima talis : non magis dubitandum est de esse et entitate rei quam de unitate et bonitate et veritate eius... etc. » Ici nous devons sauter la petite dissertation de Henri sur le faux concept de « *participare* », qui reviendra plus loin chez Gilles, et nous retrouvons notre argument : « Nec est dubitandum in hoc magis de esse et entitate rei quam de bonitate, veritate eius » (fol. VI$^{v}$) avec les mêmes autorités de Boëce, d'Augustin (*De vera religione*), d'Aristote (IV *Met.*), du Commentateur (fol. VII$^{r}$). Gilles continue (fol. 18$^{r}$, c. 2) : « Arguunt etiam 2° quod fieret processus in infinitum. » Ici est omis un bref argument d'une ligne, après quoi Henri argue, en effet, de la même façon. « Tertio, ajoute Gilles, isti idem sic arguunt : dicunt enim quod istud esse vel est substantia, vel accidens, medium autem esse non potest. » Et en effet nous lisons chez le Docteur Solennel : « Tertio quoniam illud esse quod ponitur re aliud ab essentia quam ipsum participant, quaero : aut est substantia aut accidens : medium enim non est ponere... » Gilles relève l'autorité sur laquelle Henri s'appuie et résume le dilemme :

« Restat videre quomodo suam positionem declarant : dicunt enim quod duplex est esse... » De fait, cette distinction de l'être empruntée à Avicenne forme le début de l'explication propre à Henri. Après quelques lignes d'introduction : « Sed quod dicitur directe ad quaestionem : istud esse creaturae sit ipsum suum esse... etc. » (fol. VII$^{r}$).

Le résumé de Gilles est merveilleux de clarté et bien plus facile à suivre que le texte même de Henri, bien que l'idée soit fidèlement rendue : « In declarando itaque positionem suam, 1° dant intelligere quid est esse, quid esse essentiae et quid esse existentiae — 2° distinguunt quot modis dicitur differre et ex hoc declarat [2] quomodo differt

[1] Chossat, *Note sur la « destruction des destructions »*, dans *Revue Thomiste*, 1910, p. 505. — Mandonnet, *Premières disputes sur la distinction réelle*, *ibid.*, p. 744.

[2] Remarquez le singulier, à moins que notre texte ne soit fautif.

essentia et esse. Dicunt ergo quod differre dicitur tripliciter; videlicet, re, ratione, et intentione. Essentia autem secundum eos nullo modo differt ab esse re, sive accipiatur esse essentiae sive esse existentiae, attamen non eodem modo differt essentia ab utroque tali esse, sed ab esse essentiae differt ratione tantum, ab esse existentiae differt *ut dicunt, intentione*. Videntur autem isti velle quod differre intentione sit plus quam differre ratione : nam quando aliqua duo dicunt eamdem rem aliter et aliter acceptam ita quod unum praedicatur de alio, tunc illa duo differunt ratione : sed quando unum non suscipit praedicationem alterius differunt intentione... etc. Adducunt isti tertio ad declarationem positionis suae exempla quaedam dicentes quod omnino sunt idem currens, cursus et currere, et lux, lucere et lucem, et vivens, vita, vivere... »

Chose curieuse, comme on peut le voir, l'exposition de Henri de Gand est résumée sauf pour les trois exemples cités. A propos de ceux-ci, Gilles donne un développement plus grand que le texte de Henri que j'ai sous les yeux.

Gilles continue : « Distinguunt etiam isti quod creaturam participare esse, potest intelligi dupliciter. » Ici nous retrouvons la dissertation de Henri (fol. VI$^{v}$), omise plus haut par Gilles. Remarquons même la ressemblance verbale :

| Gilles | Henri |
|---|---|
| « Hunc intellectum dicunt provenire ex falsa imaginatione... » | « Hic primo ad excludendam falsam imaginationem... » |

Le même exemple baroque est reproduit : « Sic si sol produceret voluntarie radium etc... » Et Gilles termine par la conclusion de Henri : « Similiter essentia non addit rem aliquam, sed *respectum quemdam ad creatorem* ut ex hoc essentia creaturae dicat esse in quantum creata et prout est effectus creationis. »

Avec la même scrupuleuse fidélité notre docteur résume les réponses faites par Henri aux objections (fol. 18$^{v}$, c. 1). Après ce long exposé Gilles peut dire en toute sincérité : « Postquam hanc positionem fideliter recolimus et mentem dicentium pro modulo nostrae intelligentiae explicavimus... »

Dans la seconde partie, Gilles expose les raisons qui le font douter de la valeur de cette théorie : elles sont au nombre de quatre. Les autorités citées par Henri, ne prouvent pas, car « non sunt expositae secundum mentem auctoris »; les objections ne sont pas résolues; l'exposé même contient des contradictions cachées; et enfin les preuves ne sont pas concluantes. C'est une critique en règle, comme on le voit. Nous ne le suivons pas dans cette exécution, car il importe peu à notre but : mais il semble impossible de douter, après l'analyse que je viens de faire, que le seul visé directement soit bien Henri de Gand.

Je voudrais seulement relever ici l'insistance avec laquelle Gilles montre l'insuffisance de ce *respectus ad creatorem* qui est le fond de l'explication de Henri :

« Tertium argumentum non solvunt. Nam si esse competit creaturae per habitudinem extrinsecam et extrinsecam denominationem, oportet quod sit realiter differens ab ea. Esse enim dicit aliquid absolutum

et est opposita *ratio ipsius esse et ipsius respectus*... etc. » Il en appelle même à l'autorité de ceux qui affirment que dans les anges il y a matière et forme : « Fuerunt quidam magnae reputationis viri volentes concludere omnem creaturam esse compositam ex materia et forma. Videbant quidem et necessariis rationibus concludebant, quod in omni factibili sit compositio ex potentia et actu... Non ponemus eam [compositionem] ex materia et forma, sed ex esse et forma » (fol. 19r, c. 1 et 2).

Parmi les cinq contradictions qu'il relève dans le système de Henri, Gilles s'en prend particulièrement à ce *respectus* :

« Restat autem exsequi de 5° : utrum esse supra essentiam addat respectum tantum, quem respectum nominant habitudinem extrinsecam. Volunt enim quod esse potest deficere essentiae : quia essentia non dicit esse nisi prout est in effectu et prout habet quemdam respectum ad aliquid quod est praeter essentiam suam, prout ad ipsum Deum; et quia ista habitudo et respectus potest deficere creaturae ideo creatura potest non esse. Sed hoc stare non potest... » (fol. 19v, c. 2; 20, r-v). Faut-il répéter ici ce que nous venons de montrer, que Gilles ne s'occupe directement que de Henri de Gand ? Rien que l'énoncé même le prouverait à lui seul [1].

Dans la troisième partie enfin Gilles démontre la distinction réelle par trois arguments.

De tout ceci nous devons conclure que les mots de Gilles dans son *Quodlibet* ne sont pas suffisants pour nous permettre d'affirmer que Richard lui-même est visé. La question reste douteuse. D'autre part rien n'insinue que Richard ait connu le *Quodlibet* de Gilles. Il est du moins certain que le *Quodlibet* de Richard précède le « *Esse et essentia* » du docteur augustinien. Après une exécution pareille, la défense telle que la présente Richard semble impossible : aucune allusion aux trois arguments de Gilles; de plus, on ne comprend pas comment, après cette réfutation, il pourrait reprendre les arguments de Henri, sans au moins faire allusion aux objections qu'elles ont soulevées : tel l'argument du *processus ad infinitum*, tel celui de l'identité des concepts « *ens unum verum et bonum* ». Et l'objection rapportée par Richard est ridicule, après l'œuvre magistrale de Gilles : « Si forte dicis quod in processibus istis supponitur quod non sit medium inter substantiam et accidens, et forte dices, quod, quamvis esse dicat superadditum essentiae substantiae cuius est esse, ita quod non sit substantia, nec pars substantiae, tamen accidens non est » (*Quodl.* II, q. 8). Middleton se donne la peine de montrer qu'il n'y a pas de milieu entre substance et accident; il s'agit bien de cela, après que Gilles a fait voir comment l'existence peut s'ajouter à l'essence sans être un accident ! « Sciendum quod esse non est in genere per se et tamen est in genere substantiae [reductive]... Reducitur ad idem genus cum ipsa substantia in qua recipitur... etc. » (fol. 20v, c. 2). Et comment Richard n'eût-il pas songé à répondre à l'argumentation de Gilles, prouvant qu'il est contradictoire de chercher la différence entre l'exis-

---

[1] Voir GANDAVENSIS, fol. VIIv, où sont rappelées les deux raisons ici alléguées, que Richard ne touche pas dans son *Quodlibet*.

tence et l'essence, dans un simple *respectus*, si on n'admet pas un fondement réel et réellement distinct ?

Mais alors comment expliquer que Gilles ne fasse pas allusion à Richard ? Sans doute, parce que l'autorité de Henri éclipsait celle d'un débutant et que son œuvre avait une plus large envergure. Quoi qu'il en soit des raisons, le fait est indéniable.

Serons-nous plus heureux, si nous nous tournons vers Godefroid [1] ? Nous pouvons déjà conclure avec probabilité, que Richard n'a pas connu le *Quodlibet* III ; en tout cas, dans sa dispute, il ne parle pas ouvertement de ceux qui défendent une relation de pure raison : ce qui serait étrange chez un théologien aussi soigneux de noter les différentes opinions. De plus, il ne répond pas aux principales objections et ne semble pas même les soupçonner. Nous les résumerons d'après la forme brève : « Hoc non valet... quia actio semper terminatur necessario ad aliquid absolutum, actio autem Dei terminatur ad esse creaturae. Ergo... » Deuxième raison : « Quia esse simpliciter praesupponit ei quod est esse ad aliquid. Sed respectus ille dat tantum esse ad aliquid. Ergo praesupponit esse simpliciter : ergo talis respectus [non] dat sive constituit esse simpliciter [2]. » Et rejetant un des motifs de Henri, il ajoute : « Cum semper maneat essentia in suo esse essentiali tanquam fundamento et semper etiam maneat Deus tanquam terminus [relationis] semper maneret esse. Et ita videntur isti incidere in id quod vitare intendunt. Nam propterea esse dicunt differre ab essentia, quia essentia potest manere, esse non manente [3]. »

Mais peut-on dire que Godefroid attaque notre auteur ? Le P. Mandonnet le croit [4] ; mais j'avoue que le texte n'est pas concluant. En effet, voici ce qu'écrit Godefroid : « Nec sufficit dicere quod aliquid dicatur esse secundum esse essentiae secundum id quod est secundum se quidditas et essentia praedicamenti indifferens ad existere et non existere, et dicatur esse secundum esse existentiae per comparationem ad causam agentem, ut actualiter est eius effectus et ut ab ipsa determinatum est ad esse [5] et quod ex hoc contingit aliqua compositio in creatura ex esse et essentia et *recessus a simplicitate primi* [6] et quod essentia non est suum esse [7] et huiusmodi ; et quod differunt essentia et esse, non re, *sed intentione*, sicut etiam relatio et fundamentum suum, cum *esse dicat respectum creaturae ut est effectus* in actu ad Deum, ut ad suam causam, et ipsa essentia dicat id quod est res, quidditatem secundum se ipsam, et secundum hoc etiam est res praeter huiusmodi respectum, sic etiam quod secundum id quod est secun-

---

[1] De Wulf-Pelzer, p. 156 ; cfr Mandonnet, *Premières disputes*, p. 762.

[2] De Wulf-Pelzer, p. 302.

[3] *Ibid.*, p. 176.

[4] Mandonnet, *ibid.*, p. 761.

[5] C'est la distinction des deux *esse* dans Henri de Gand, fol. VII. — Cette question Godefroid l'avait longuement traitée déjà au *Quodl.* II, q. 2, où il combat la théorie de l'exemplarisme et du double « *esse* », telle que nous la retrouvons dans Henri ; voir surtout De Wulf-Pelzer, p. 55, 56, 59.

[6] Conclusions de Henri de Gand, fol. VII$^{v}$.

[7] Autre conclusion, *ibid.*

dum se essentialiter et quidditative, non existente re carente huiusmodi respectu, ipsa est ens reale secundum huiusmodi esse essentiae [1]. »

Il est vrai que si vous isolez ce membre de phrase : « Differunt... sicut *etiam relatio et fundamentum suum, cum esse dicat respectum creaturae, ut est effectus Dei* », vous avez presque les mots de Richard : « Dicit aliquam *relationem ad factorem*, hoc ego non dico idem esse cum essentia cuius est esse, *secundum respectum fundatum in illa essentia.* »

Mais ce qui diminue la valeur de cet argument, c'est le contexte. Ces mots, sur lesquels on fait fond, sont liés intimement avec la thèse même qui certainement est celle de Henri : « Et quod differunt essentia et esse non re *sed intentione*, sicut etiam relatio et fundamentum suum... etc. », sans que rien ne laisse soupçonner que Godefroid passe d'un auteur à un autre. Bien plus, ces mots, qui devraient faire preuve, sont enchâssés dans la doctrine de Henri et dans des termes et des considérations étrangères à Richard : il suffit de lire, dans le texte transcrit plus haut, ce qui précède et ce qui suit cette phrase.

D'ailleurs, nous l'avons montré à satiété, le mot *respectus* n'est pas tellement caractéristique de Richard qu'il suffise à le désigner [2]. Le doute est encore renforcé lorsqu'on lit la forme brève [3], qui donne manifestement l'impression d'une opinion unique, celle de Henri : « Si dicatur ad hoc quod esse addit super essentiam *respectum ad Deum sicut ad causam efficientem, et ideo differt... non solum ratione, sed etiam intentione, non tamen re*, et ideo potest dici essentia non esse, et potest dici quod esse est participatum. » Ajoutons que les arguments de Henri sont esquissés et réfutés à propos précisément du *respectus*, en particulier celui tiré de la séparabilité de l'essence et de l'existence, tandis que ceux de Richard n'obtiennent même pas une allusion. Enfin la contribution propre de Richard « relatio ad seipsam ut est habens rationem suppositi », ne paraît en aucune façon.

Au total, bien que Richard ait employé davantage le mot *respectus* et l'ait mis en vedette, bien que chez lui seul se retrouve une expression verbale se rapprochant de ces mots « *sicut relatio et fundamentum suum* », l'idée se retrouve dans Henri. Ces formules de Godefroid sont donc insuffisantes pour *démontrer* que ce docteur a connu ou visé Richard. Et nous ne devons pas nous en étonner, puisqu'il a été montré plus haut que Richard n'a fait que défendre, en la précisant, la thèse de Henri

En résumé : le I^er^ *Quodlibet* de Richard se place probablement après le VII^e^ de Henri de Gand, avant le I^er^ *Quodlibet* et le *De esse et essentia* de Gilles de Rome, avant le III^e^ *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines.

---

[1] De Wulf-Pelzer, p. 175. C'est la réponse de Henri ad 3^um^ (fol. VII^v^).

[2] Voir l'analyse de l'œuvre de Gilles, p. 403-405.

[3] De Wulf-Pelzer, p. 302.

## QUODLIBET II

*Première question.*

« *Utrum in Deo sit intellectus practicus* » se retrouve dans Henri (*Quodl.* VIII, q. 1) : « quod in Deo sint ideae practicae » (fol. CCXCIX$^{v}$). Tous deux rencontrent la même difficulté : accorder qu'en Dieu il y a des idées pratiques, c'est poser la nécessité de l'opération *ad extra*. Dans sa *Summa* [1], le Docteur Solennel défendit cette thèse : « Absolute dicendum quod divinus intellectus pure speculativus est, et nullo modo practicus. In Deo non sunt rationes cognitionis practicae sed pure speculativae. » Dans son *Quodlibet*, le docteur avait été plus modéré. Après avoir argumenté contre l'opinion commune et en particulier avoir rejeté la définition d'après laquelle la raison spéculative se distingue de la raison pratique, tant par l'objet que par la fin, il finit cependant par ajouter (fol. CCC$^{v}$) : « Ne tamen omnino denegemus intellectum divinum practicum esse, sciendum... Unde ex hoc quod intelligit ordinationem... quae melior esse potest secundum quod intelligit eam, fluit ipsa, tali influxu quo perfectius pervenitur ad ordinationem secundum possibilitatem. Et secundum hunc modum quo divinum intellectum ponimus quoquo modo practicum, etiam ponimus in ipso ideas practicas... quae tamen eaedem sunt, re, modo speculativae, modo practicae, sed primo modo sunt solummodo rationes cognoscendi res in earum essentia, secundo vero modo sunt rationes producendi eas in earum existentia. »

Ces considérations expliquent la longue dissertation de Richard sur la définition de l'*intellectus practicus et speculativus*, sur leurs différences et leurs ressemblances. Middleton maintient que les deux peuvent se distinguer, non seulement *ex fine*, mais encore *ex obiecto*. Il défend également la thèse traditionnelle : « In Deo est intellectus practicus », mais il ajoute *aliquomodo*, c'est à dire, comme il l'explique, que l'intelligence de Dieu ne peut être dite pratique, dans le sens où on le dit de l'intelligence créée. Une autre différence : Henri est plus métaphysicien : il disserte longuement sur la connaissance divine. Richard préfère analyser les concepts. Enfin, à la difficulté principale, qui a introduit la question, les réponses sont fort divergentes : Richard la résout par le primat de la volonté (p. 33). Henri n'explique pas en quoi consiste la liberté divine, mais il insiste sur la différence qui existe entre le créateur et la créature : celle-ci agit « *propter commodum proprium* », Dieu « *propter congruentiam rei*, adhuc subdistinguendum : uno modo quod sic faciendum quantum ex congruitate rerum, ut bonitas et congruentia rerum faciant quod Deus debeat operari eas. Hoc falsum est...; alio autem modo quod sic faciendum quantum est ex congruentia rerum, quia bonum est rebus quod sic fierent, et hoc modo nullum est inconveniens intellectum divinum practicum dici. Etenim licet voluntati non determinat operanda tamen singulos modos operandorum possibiles circa creaturas considerat et omnes voluntati

[1] Magistri Henrici Gandavensis, *Summa*, Ferrare, 1642, t. II, q. 36, a. 4; p. 598.

proponit ut libere quem voluerit exsequi eligat. Tenendum tamen est quod semper exsequitur in opus, licet mera liberalitate, quod intellectus melius esse iudicat, iuxta rerum congruentiam solummodo, ut dictum est» (fol. CCC$^{v}$).

On serait tenté de croire que Richard combat cette façon de concevoir la liberté divine lorsqu'il insiste si longuement sur le primat de la volonté. Citons quelques passages : « Ita... non dicitur rectum fuisse Deum hoc velle operari quia rectum erat hoc operari : sed ideo dicemus hoc operari rectum fuisse quare (quia) Deus volebat hoc operari, cuius voluntas semper recta est. Praeterea si ideo Deus voluit mundum creare quia intellectus suus dictabat sibi quod bonum erat mundum creari, quaereretur ultra quare intellectus suus dictabat quod mundum creari erat bonum, et respondetur, quod mundum creari erat bonum. Et si quaereretur ultra quare mundum creari erat bonum, forte non posset responderi nisi quia Deus volebat mundum creari : ergo quia Deus volebat mundum creari, ideo divinus intellectus dictabat quod bonum erat quod crearetur » (p. 34).

N'est-ce pas dire que la réponse de Henri est à tout le moins insuffisante ?

Quoi qu'il en soit, il est certain que la question fut soulevée à l'occasion des idées singulières de Henri de Gand. Nous lisons, en effet, dans le *Quodlibet* de Thomas Sutton : « Tamen in diebus nostris fuit quidam magister [1] qui posuit intellectum divinum non esse practicum, nec scientiam practicam esse in eo nec ideas practicas, nec verbum practicum... Haec opinio relicta est in scriptis, quae si haberent defendentes, esset studiose impugnanda; sed quia paucos vel nullos habet fautores de quibus curandum est, ideo brevius pertransibo [2]. »

Gilles de Rome (*Quodl.* III, q. 4) touche au même problème, dans sa question « *Utrum in creatione rerum intelligere praecedat velle vel e converso.* » Logiquement cette question vient après la discussion précédente et semble soulevée par elle. Mais le texte même ne nous donne aucune indication sur les relations qui existent entre celle-ci et celles dont nous venons de parler. Dans sa solution, Gilles incline vers Richard.

*Quatrième question.*

« *Utrum Deus inter se et supremam creaturam possit creare nobiliorem* » semble avoir vivement intéressé les théologiens. Henri (*Quodl.* VIII, q. 8) conclut à l'opposé de Richard, qui se rapproche cette fois de saint Thomas (*Summa*, pars. I; q. XXV, a. 6; I *Sent.*, dist. XLIV, a. 1, 2 et 3).

Le Docteur Solennel introduit la question par un argument en faveur de la possibilité d'une créature plus parfaite que l'être le plus parfait existant dans l'ordre actuel des choses. Cet argument, fondé sur l'infinie perfection de Dieu, laquelle comporte des participations indéfiniment

[1] Que S. É. le cardinal Ehrle identifie justement avec Henri de Gand.

[2] *Quodl.* III, q. 4, dans Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae* (Sonderabdruck aus der Festschrift Georg. von Hertling, Görresgesellschaft), p. 15.

plus parfaites, devait être classique parmi les défenseurs de cette thèse, puisque nous le retrouvons dans le *status quaestionis* de Richard et de Godefroid de Fontaines dont nous parlerons tantôt.

La principale raison du Docteur Solennel est largement développée. Il distingue entre l'ordre des essences et des existences, ou comme il dit : « *secundum rationes ideales speculativas* » et « *secundum rationes ideales practicas.* » Si on considère les êtres existants, aucune dépendance essentielle ne les relie entre eux, car tous procèdent immédiatement de Dieu. Mais il faut maintenir qu'il y a un ordre essentiel des essences entre elles. Or, poser la possibilité d'une multitude indéfinie d'essences imitant toujours plus parfaitement l'essence divine, c'est nier qu'il y ait, après Dieu, un premier et par conséquent détruire la série tout entière et l'ordre lui-même; bien plus, « nec aliquis ordo omnino quia in infinitis non est ordo » (fol. CCCXII$^{v}$). La plus grande partie du *Quodlibet* cependant est consacrée à réfuter les raisons des adversaires. Henri leur en prête deux : la première est l'argument que nous avons appelé classique et que notre docteur avait lui-même posé au début de la question. La seconde : « Praeterea nisi ita esset (c'est à dire, si vous niez la possibilité d'essences plus parfaites) sicut essentiae creaturarum secundum species necessario sunt finitae, et ideae in Deo, quia non sunt per se nisi species, necessario essent finitae, quod videtur inconveniens. » Henri s'acharne surtout sur l'argument classique et sa réfutation se développe en deux longues pages sur les trois que comprend la question. Pour lui l'argument de ses adversaires repose sur une « *falsa imaginatio* »; bien plus, « etiam si nullos gradus ponat in Deo », il contredit la simplicité de l'être divin : car il suppose en Dieu une certaine distinction des différentes perfections divines dont les différentes essences créées seraient les imitations imparfaites, chacune réalisant quelque perfection : « In Deo non est aliquid re quod imitatur una creatura et non alia, imo id ipsum quod imitatur una et quaelibet alia. » Les perfections créées sont en Dieu « non quantitative quasi per extensionem... nec qualitative per intensionem », même si l'on ne parle que de notre manière de concevoir. « Et secundum hunc modum aliqui cogitant omnes perfectiones contineri in esse Dei », ce qui est absolument contraire à la simplicité divine. Et la conclusion de sa longue attaque se formule ainsi : « Ponendum est quod creaturae secundum diversos gradus perfectionis perfectionum suarum imitantur divinam essentiam secundum unam perfectionem simplicem et indivisibilem, re et ratione absoluta... »

Pour qui lit ensuite la question de Richard, il paraîtra presque hors de doute que celui-ci combat le docteur gantois. Le franciscain commence par exposer la thèse opposée à celle que lui-même défend (a. 1) et cite sept arguments « *Dicunt enim sic* ». Or, le 6$^{e}$ argument résume exactement l'argument de Henri, en suivant même son développement : « Quamvis creaturae non habeant essentialem ordinem quantum ad suum esse existentiae : hoc est : quia non oportet quod una creatura mediante alia; non enim *dicimus* quod intelligentiae emanaverint a Deo ita quod una mediante alia, sed omnes immediate a Deo, nec *dicimus* quod mundus corporalis emanaverit a Deo mediante aliqua inteligentia..., tamen *dicunt* quod creaturae quantum ad suum esse essentiae quemdam habent essentialem ordinem secundum quem *dici-*

*mus* quod essentia unius speciei est in gradu altiori quam alia. Unde non sunt aliquae species creaturarum se habentes in aequali propinquitate ad primum : quamvis ergo species rerum a Deo immediate processerint, tamen essentialem ordinem habent inter se, intelligendo, ut expositum est. Sed inter res habentes inter se essentialem ordinem est dare de necessitate primum et ultimum : ergo ultra illam speciem creaturae quae est altior, Deus non posset facere creaturam semper nobiliorem et nobiliorem sine fine. Sed qua ratione posset facere aliam nobiliorem quam illa quae modo est suprema, pari ratione posset facere nobiliorem sine fine. Ergo... » (p. 37).

Qui n'a reconnu la distinction introduite par Henri et son raisonnement ? On aura remarqué le tour personnel. Richard prête à la thèse adverse six autres arguments. Le premier, tiré de la comparaison du nombre, sorte de bien commun, se retrouve, comme confirmation, au cours du raisonnement de Henri, sauf l'autorité de l'Aréopagite ; Henri avait cité saint Augustin : cette citation est transformée en argument séparé [1]. Les 4 autres ne sont pas chez le Docteur Solennel, ce qui prouve qu'il y avait encore d'autres opposants.

Nous pourrions déjà conclure : mais il nous reste un autre indice intéressant. Nous avons dit que Henri avait critiqué l'argument traditionnel : c'est celui-là même que reprend Richard pour prouver sa thèse. Mais il est manifeste qu'il n'a pas le présupposé que Henri reproche à ses adversaires : ce qui prouve que Henri ne pouvait viser Richard, outre que le 2e argument rappelé par Henri ne se retrouve pas dans notre auteur.

Bien plus, il est clair que Richard s'efforce d'éviter de donner prise à cette critique. Il renforce son argument d'un exemple de la vision béatifique, à laquelle Henri ne fait aucune allusion. Enfin il ne semble pas téméraire de voir dans les derniers mots de Richard une réponse indirecte à l'objection de Henri lorsqu'il dit : « Nec mireris de hoc, quod dictum est quod probabile est Deum posse facere creaturas imitantes Deum secundum illos gradus secundum quos visibilis est. Quamvis enim in divina essentia non sint gradus, quia est essentia simplicissima in se habens infinitam perfectionem, tamen certum est quod sicut illa essentia potest videri magis clare et minus ab intellectu creato, ita a creatura potest participari altiori et altiori modo, secundum altiorem et altiorem rationem... Unde videmus quod una essentia simplex, nullo modo gradus habens ex parte sua, secundum tamen multos gradus est visibilis et... participabilis, non ponendo gradus ex parte ipsius rei visae et participatae sed tantum ex parte visionis videntium et participationis participantium. Et propter hoc dixi quod ex quo posset videri altiori et altiori modo sine fine si posset extendi virtus intellectus creati... quod probabile est quod Deus posset facere creaturas correspondentes illis omnibus gradibus secundum quos Deus visibilis est, faciendo illas creaturas, non omnes simul in actu primo, quia hoc esset facere infinitum in actu puro sed intelligendo quod Deus posset facere creaturam imitantem Deum sub altiori ratione et adhuc aliam... et sic deinceps... ita tamen quod gradus in illis altitudinis essent ex parte participantium non ex parte rei participatae » (p. 38).

[1] C'est le 3e argument.

Peut-être les mots « *hoc esset facere infinitum* » répondent-ils aussi au dernier trait de Henri « *in infinitis non est ordo.* »

Godefroid de Fontaines prit parti contre Richard en faveur de Henri de Gand : « *Utrum in perfectionibus essentialibus rerum sive ordinem essentialem habentibus sit processus in infinitum* » (*Quodl.* IV, q. 3).

La question est introduite par l'argument traditionnel « creaturae secundum suas perfectiones essentiales natae sunt imitari essentiam divinam in infinitum [1] », — auquel il oppose un argument contradictoire qui est le résumé de l'argumentation de Henri de Gand.

Notre docteur commence par montrer que dans la même espèce on ne peut trouver deux êtres inégaux « *secundum essentialia* ». De même, il n'y a pas deux espèces d'égale perfection. Puis il expose la thèse de ses adversaires, sans que rien ne caractérise Richard plutôt que ceux dont celui-ci exposait l'idée dans son « *contra* ».

Godefroid aligne quatre preuves : la première tirée « *ex appetitu naturali rerum* », confirmée par un 2e raisonnement : la nature ne commence jamais une évolution dont elle ne peut atteindre le terme; idée qui est jetée en passant aussi par Henri de Gand. La 2e preuve s'appuie sur la limitation des créatures. La 3e, « ratione ordinis et colligationis entium ad invicem et ad primum », se rapproche fort de l'argument principal de Henri, mais elle développe davantage la comparaison tirée du nombre et cite l'autorité de Denys et celle de Proclus. La 4e : « Propter infinitam distantiam quae est inter Deum et creaturam, quia non est intelligendum solum esse infinitam distantiam inter Deum et quamcumque creaturam sed etiam totam universitatem creaturarum acceptabilium [2]. »

Enfin il reprend contre ses adversaires les idées et les reproches de Henri de Gand au sujet de l'imitabilité de Dieu.

Il est à remarquer qu'aucun des arguments propres à Godefroid n'est cité dans les sept arguments que Richard prête à ses adversaires, sauf le 3e et le 6e, qui se retrouvent également dans Henri de Gand, comme nous l'avons vu : or, pour le 6e, le développement même de Richard l'apparente immédiatement à l'exposé du docteur gantois, dont il reproduit la distinction, qui ne se retrouve pas dans Godefroid. Il faut noter cependant que dans le 3e argument, tel qu'il est présenté par Richard, se retrouve l'autorité de Denys à laquelle en appelle Godefroid et que n'a pas Henri; mais d'autre part Godefroid ajoute l'autorité de Proclus, dont ne parle pas Richard. Il semble donc, tout bien pesé, que Richard n'a pas connu le *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. Celui-ci a-t-il visé Richard ? Ce n'est pas prouvé : et même le fait que Godefroid reprend simplement le reproche de Henri de Gand au sujet de l'erreur fondamentale sur l'imitabilité de Dieu, pourrait en faire douter. Il me semble cependant plus probable que Godefroid vient après Richard.

Gilles de Rome prend incidemment position pour Richard (*Quodl.* III, q. 5); mais il n'y a aucun indice sur le rapport entre sa défense et celle de Richard.

---

[1] De Wulf-Pelzer, p. 242.

[2] *Ibid.*, p. 246.

*Douzième question.*

« *Utrum erronea sit illa opinio quae dicit materiam remanere in sacramento altaris* », traite le même sujet que Henri de Gand (*Quodl.* IX, q. 9), mais celui-ci l'expose beaucoup plus au long et d'une façon plus métaphysique. Rien à conclure de cette comparaison.

Au cours de sa discussion, Richard a toute une digression sur la génération des vers. Henri s'était occupé de cette curiosité au *Quodl.* VIII, q. 36. Or, Richard apporte à ce sujet une réponse qui semble bien viser Henri de Gand :

« Ad illam instantiam in qua *dicebas* quod illa accidentia habent suam naturalem operationem, dico quod verum est... Et cum *dicis* quod accidentia operantur in virtute substantiae *dicent quidam*, quod, quamvis nihil remaneat de substantia panis vel vini, tamen in speciebus panis remanet quaedam virtus activa substantiae panis, quae est res differens ab ipsis accidentibus... et per illam virtutem illa accidentia possunt habere suam operationem naturalem. Ego autem non video quomodo ibi remaneat aliqua activa virtus substantiae, quae non sit accidens etc. » (p. 48).

Écoutons maintenant Henri :

« Dicendum secundum quod alias diximus (*Quodl.* IV, q. 36) quod species illae in omnibus eandem vim habent in agendo et patiendo, absque forma substantiali et materia quae praecessit sub eis, quam habuit ipsum compositum ex eis... Ut sic absque novo miraculo superveniente, supposita vi derelicta in speciebus ex primo miraculo, opere naturae ponamus omnia haec fieri... Praesupposito... quod per miraculum non-substantia, ut sola accidentia, habeant omnem vim et efficaciam substantiae, bene possibile est ex non-substantia generari substantiam... » (fol. CCCXXXIX$^{v}$).

Au *Quodl.* IV, q. 36, il avait dit : « Supernaturaliter nutriant, ponendo scilicet quod divinitus et supernaturaliter a Deo data est eis eandem vim in agendo et patiendo quam verus panis et verum vinum » (fol. CXLVIII$^{v}$). Il est intéressant de noter que Richard au cours de la question proteste contre un abus qu'on a fait d'une de ses *Quaestiones disputatae* [1].

*Quinzième question.*

« *Utrum causa praecisa quare duo corpora non possunt esse simul sit dimensio* », se rattache intimement à la 2$^{e}$ question du *Quodlibet* I, où, pour prouver que deux corps peuvent exister simultanément, *localiter*, en deux endroits différents, il argue, entre autres, du fait que Dieu peut faire coexister dans un même endroit deux corps : en d'autres termes il argue du privilège de la pénétrabilité accordée aux corps glorieux. Cette même question 15$^{e}$ est en connexion étroite également avec la troisième du présent *Quodlibet* : « *Utrum Deus posset transmutare dimensiones panis in dimensiones corporis sui.* »

La pénétrabilité des corps n'a pas fait l'objet d'une question spéciale chez Henri de Gand; mais dans son *Quodlibet* IX, q. 32, il aborde le sujet pour se débarrasser d'une objection. Il y pose en thèse que la

[1] Voir *infra*, p. 437.

cause propre de l'impénétrabilité n'est pas proprement la triple dimension, mais plutôt le *situs* qui en est le résultat naturel [1] : « In corporibus enim nihil repugnat illa esse simul, nisi dimensiones, sed hoc *non propter essentiam dimensionum sed propter situm* quem natae sunt habere in loco, qui est accidens dimensionum... Licet, dispositione quacumque naturali, non sit separabile ab illis, est tamen separabile ab eisdem, dispositione supernaturali, quae est dos subtilitatis » (fol. CCCXCV[r]). Cela posé, il semblerait étrange que Richard ne fît aucune allusion à ce système, s'il venait après la soutenance de Henri. En effet, pour prouver sa propre thèse, qui est celle de saint Thomas, il propose un argument par exclusion : « Probandum est quod causa praecisa quare duo corpora non possunt esse naturaliter simul, non est materia; 2° quod non est forma; 3° quod non est grossities materiae; 4° ex his concludendum est quod est soliditas » (p. 53).

Cette impression est encore renforcée par les mots de l'article 4 : « Causa praecisa... est dimensio secundum latum, longum et profundum, quae dimensio alio nomine vocatur soliditas... Et intelligo praecisionem causae sic quod, si nullum aliud esset impedimentum, sola soliditas sufficeret...; et hoc dico propter hoc quia forte aliqua qualitas posset prohibere unum corpus penetrari ab alio corpore, dato per impossibile, quod aliae dimensiones non prohiberent, sicut ponamus exempli gratia, magna durities... » (p. 54). Dans sa réponse à l'argument des opposants Richard déclare, avec saint Thomas, que la pénétrabilité des corps ne provient pas de la subtilité *causaliter*, mais il ne condamne pas absolument cette opinion : « Quia est multum famosa opinio apud multos » (*Ibid.*). Toutefois il ne précise pas qui sont ces *multi*, ni comment ils s'expliquent, ce qui ne nous avance guère.

Au total nous n'avons qu'un argument *ex silentio*, mais qui cependant sans être péremptoire par lui-même, mérite d'être pris en considération.

Le même raisonnement vaut pour Godefroid (*Quodl.* IV, q. 5). Celui-ci, en effet, reprend la théorie de Henri de Gand sur les dimensions et le cite presque littéralement [2].

*Vingtième question.*

Cette question fut posée également à Godefroid (*Quodl.* III, q. 13), mais pour la réponse, les copistes se contentent de nous renvoyer au livre du maître.

*Vingt-troisième question.*

L'étude de cette question : « *Utrum liceat emere vel vendere redditus ad vitam* », nous permettra enfin une conclusion plus ferme. Le même sujet fut discuté par Henri (*Quodl.* VIII, q. 24). Richard nous dit : « Aliqui *magni* voluerunt talem contractum esse illicitum ex forma contractus » (p. 67). Il n'y a pas de doute, c'est le docteur gantois qui est pris à partie. Il est vrai que celui-ci n'est pas seul à défendre

[1] Voir comment Scot interprète la position de Henri dans *In IV Sent.*, d. XLIV, quaest. ultima.

[2] De Wulf-Pelzer, p. 252.

sa thèse. En effet, Henri avait déjà déclaré ce contrat illicite en 1276, (*Quodl.* I, q. 39). Pris vivement à partie, il revint sur la question l'année suivante et nous lisons ces lignes, intéressantes pour connaître la vie intellectuelle de l'époque, et qui contiennent en même temps une touchante profession de foi et d'humilité :

« Ut intellexi, aliquibus displicui. Quod revera non dixi in favorem vel odium alicuius [1]. Sed, teste Deo, loquar ipsa veritate, quantum mihi apparuerit, coactus, iuxta hoc quod ibi declaratum fuit. Nec in rei veritate adhuc mihi aliud quam tunc dixi, apparet. Quod cum apparuerit, quocumque docente, vel etiam ecclesia contrarium tenere praecipiente, absque confusione, et rebellione paratus ero oboedire in hoc sicut in omnibus aliis determinatis vel determinandis. Aliquantulum tamen certior sum pro tunc determinato quam tunc eram, quia scio *magni viri idem sentiunt*, in dicta quaestione, quod ego, secundum quod dixerunt mihi » (fol. XL$^{v}$).

Néanmoins c'est bien Henri qui est visé ici, comme le montre clairement la suite du texte.

| RICHARD (p. 67) | HENRI (fol. CCCXXXIII$^{v}$) |
|---|---|
| « Quia sicut ipsi dicunt, talis contractus non est proprie contractus emptionis et venditionis, quia pecunia ad hoc inventa est ut sit mensura et pretium rerum.. non ad hoc ut sit extremum venditionis vel emptionis. Unde etiam concordant iura quod pecunia non venditur nec emitur, ita ut proprie sit ibi emptio et venditio. Unde dicunt ipsi cum emitur pecunia sicut annuus redditus ad vitam mentis, tamen proprie non est emptio neque potest dici precarium nec locatio neque donatio, nec permutatio proprie dici potest, nec pignoratio, nec commodatio, nec etiam dici potest depo- | « Nunc autem pecunia tale quid est in quo per se non cadit emptio et venditio ut extremum, sed ut medium utriusque sicut ibidem exposuimus (*Quodl.* II; q. 15); ideoque ubicumque et quandocumque traditur pecunia in contractu tanquam extremum, non tanquam medium emptionis et venditionis, mutuo traditur. Propter quod spes accipiendi plus per huiusmodi pecuniae traditionem, procul dubio secundum dictum Augustini, usura est. |

[1] Il s'était permis cependant une petite impertinence : on lui avait objecté : « Consulunt religiosi viri, qui supponuntur esse peritiores, religiosis feminis, ut beguinis, quod non facerent, nisi licitum esset » (fol. XXV$^{r}$). Il avait répondu du tac au tac : « Quod sancti viri religiosi et sapientes dant concilium emendi tales redditus, religiosis feminis ut beguinis, dico et firmiter credo quod si tale consilium dant, in hoc sapientes non sunt, sed ignorantia iuris naturalis in usurario contractu decepti, decipiunt animas : imo ut verius credam, licet forte aliquando in hoc deceperint, in longo tempore non fecerunt, nec facient de caetero, iam melius instructi. Et forte licet mulierculae ad suae cupiditatis excusationem, tale consilium a religiosis se accepisse dicant, mentiuntur ad hoc » (fol. XXV$^{r}$).

sitio alicuius rei pro custodia apud aliquem et hoc patet ex descriptione istorum posita in articulo 2°. Restat ergo quod ibi fit contractus mutui, quamvis nominetur nomine emptionis vel venditionis.

« Sed in contractu mutui accipere aliquid ultra sortem [non] est. Unde in Evangelio secundum Lucam dicitur : « Mutuum date, nihil sperantes », quae auctoritas recitatur extra de usuris c. consulit.

« Sic restat quod emere pecuniam tanquam annuum redditum ad vitam ementis, contractus est illicitus ex forma contractus. Et habent hi pro se magnos doctores in iure » (p. 67).

« [mutuum enim de natura sua debet esse omnino liberale sine spe amplius percipiendi, iuxta illud evangelicum : Mutuum dantes nihil inde sperantes] [1].

« Si ergo pecunia nuda datur et nulla omnino emptio et venditio interveniant, sive ut tota simul recipiatur post lapsum temporis et aliquid amplius, de quo nullus dubitat quin sit usura, sive ut per quotam aliquam singulis annis recipiatur, intentione plus recipiendi, recepta sorte..., procul dubio, non video quin sit usura.... Nec in rei veritate est emptio, licet sic solet appellari ut pallietur vitium. »

Il est vrai que Richard ici prête, deux fois, à son adversaire, l'appel au droit et aux juristes. Mais c'est ce que Henri avait fait longuement dans ses deux premiers *Quodlibets* auxquels il renvoie formellement à deux reprises.

Ce qui achève de nous fixer et de bien montrer que c'est le VIII^e *Quodlibet* de Henri, que Richard combat, c'est qu'il tourne en argument une concession de celui-ci. Henri continue en effet :

« Si enim esset emptio et venditio, ut vere posset dici quia pro data pecunia emerentur redditus, tunc opporteret intervenire contractum alium, imo duos contractus circa rem aliam quae per se extremum nata est esse emptionis et venditionis, ut videlicet res illa, puta fundus aut mensura terrae... primo pro pecunia iusta ematur et deinde pro aliqua quota pecuniae annuatim vel ad vitam... revendatur... Unde [sic] licet emere redditus sive perpetuos sive ad vitam absque peccato » (fol. CCCXXXIII^v).

Richard riposte aussitôt : « Praetera nihil differt in conspectu Dei, emere certam quantitatem pecuniae pro annuo redditu ad vitam ementis, *mediate vel immediate*. Sed emere praedium ad vitam ementis non est contractus illicitus ex sua forma... *et etiam concedunt aliqui* qui hoc negant de contractu in quo dicitur emere pecuniam pro annuo redditu ad vitam ementis. Sed praedium quod emit emens ad vitam suam, potest alii tradere sub annuo censu quamdiu vivit ipse qui emit praedium. Potest enim facere talem contractum... Ego emi tale praedium ad vitam meam et id praedium tradam tibi quamdiu

[1] Les mots placés entre crochets se trouvent avant le passage transcrit.

vivam tali pacto quod annuatim reddas... talem quantitatem pecuniae quamdiu ego vivam. Iste contractus est licitus... ergo mediante emptione ipsius praedii, quod postea vendidit alteri pro pecunia qua primo praedio emerat, habet certam quantitatem pecuniae ad vitam suam annuatim... Si vero nihil differt in conspectu Dei acquirere annuum redditum in pecunia ad vitam propriam pro certa summa pecuniae mediate vel immediate, modo licito potest acquiri mediate... sequitur etiam quod licite potest fieri immediate » (p. 68).

Le deuxième *Quodlibet* de Richard suit donc le VIII[e] de Henri.

Gilles de Lessines a traité le même sujet dans son *De usuris in communi* [1], pars 1, c. 9. Rien ne montre une relation entre le *Quodlibet* de Richard et l'œuvre du dominicain belge. Au contraire celui-ci semble bien réfuter les premiers *Quodlibeta* de Henri de Gand.

*Trentième question.*

« *Utrum clerici possunt cogi ad solutionem exactionum factarum in civitate propter utilitatem communem* » correspond à une question de Henri de Gand (*Quodl.* IX, q. 13) : « *Utrum clerici teneantur ad exactiones quas laïci solvunt civitatibus.* » Ces discussions sont extrêmement intéressantes pour l'histoire des immunités ecclésiastiques. Henri nous apprend qu'il y eut à cette époque une tentative pour imposer les clercs. « Quia igitur causa edendi dicta statuta pro ecclesiis et clericis erat dignitas et ordo ecclesiasticus et clericalis, quae *adhuc* manent secundum casum particularem per quem in aliquo derogatur dignitati et ordini praedictis, nullo modo potest epycices (sic) ea specificare. *Talis est enim casus quo volunt clericos de novo astringere ad dictas exactiones.* Hoc enim multum eis derogat. Unde dicta interpretatio valde est inconveniens » (fol. CCCXCIII[v]).

Le prétexte invoqué par les légistes était la richesse des clercs. Les privilèges, prétendait-on, accordés aux clercs en matière d'impôts n'avaient d'autre raison que leur pauvreté. Il est manifeste que Richard fut interrogé à l'occasion des mêmes tentatives [2]. Richard, tout en maintenant les principes de l'immunité ecclésiastique, est plus large que le Docteur Solennel dans leur interprétation. Il trouve juste que les clercs contribuent aux dépenses nécessaires, lorsqu'ils en tirent un avantage particulier, mais non pas lorsqu'il s'agit de travaux somptuaires, ou même de travaux d'utilité publique dont une seule catégorie de citoyens tire profit. Ceux-là doivent être taxés pour qui les travaux deviennent une source de bénéfice.

Il n'y a pas d'indices permettant d'établir laquelle des deux soutenances a précédé l'autre.

---

[1] Parmi les œuvres de saint Thomas (édit. de Parme, opusc. 46, t. XVII, p. 422). — Voir MANDONNET, *Écrits authentiques*, 2[e] édit., p. 150. — DE WULF, *Gilles de Lessines*, p. 87.

[2] Peut-être est-ce à l'occasion des prétentions du roi Philippe le Hardi dont se plaint le chapitre de Paris dans une lettre datée de mars 1285 (DENIFLE, *Chartularium*, t. I, p. 631.)

## QUODLIBET III

*Huitième question.*

« *Utrum bona fortuna possit alicui homini esse naturalis.* » Question qui avait déjà été longuement développée par Henri de Gand (*Quodl.* VI, q. 10). Mais la comparaison des deux questions n'offre aucun indice sérieux de priorité pour l'un ou pour l'autre des deux auteurs.

*Seizième question.*

« *Utrum sacramentum paenitentiae respectu eorundem peccatorum in numero habeat efficaciam ex vi sacramenti quotiescumque fuerit receptum a paenitente* » se retrouve dans Henri de Gand (*Quodl.* VII, q. 22). Celui-ci se prononce nettement : le sacrement a un effet principal, et celui-ci ne peut se produire qu'une fois par rapport aux mêmes péchés : mais ses effets secondaires, comme la remise des peines temporelles, rien n'empêche qu'il les produise une seconde fois. Richard n'ose pas se prononcer : il se contente d'affirmer les points de doctrine communément reçus : et quant au point controversé, de signaler les deux opinions contradictoires, avec leurs arguments. Rien ne prouve qu'il vise particulièrement Henri de Gand : il ne signale pas formellement sa distinction entre l'effet principal et l'effet secondaire, mais incidemment il use d'une distinction analogue. Par conséquent ici encore la comparaison ne nous avance guère.

Si nous étudions Gilles de Rome (*Quodl.* II, q. 28), nous ne trouvons pas d'indices suffisants pour la classification des œuvres. Gilles se prononce en faveur de l'efficacité du sacrement par rapport aux mêmes péchés. Plusieurs de ses arguments se retrouvent *quoad substantiam* dans Richard, mais rien ne nous permet de conclure au sujet du rapport existant entre les deux questions.

*Vingt-deuxième question.*

« *Utrum magistri teneantur recipere quaestionem pro qua incurrent malevolentiam, quam quaestionem utile est scire.* » Cette question a son équivalent chez Henri de Gand (*Quodl.* X, q. 16) et chez Godefroid (*Quodl.* IV, q. 13).

Chez ce dernier elle prend cette forme : « *Utrum magister theologiae quaestionem cuius veritatem scire est necessarium ad salutem, debeant reputare esse litigiosam et ob hoc eam repellere et nolle determinare.* » Elle pourrait sembler une réponse à Richard, qui disait : « Si... hoc faceret pro conservanda caritate et pro vitanda turbatione et scandalo... sic dico quod mereretur. » Mais, comme d'autres ont pu parler de la même manière : « *Et sic forte intendebant magistri, dicentes* quod quaestio litigiosa non est admittenda », nous dit Godefroid, ce rapprochement n'est pas concluant. Quoi qu'il en soit, cette question, comme la précédente, se rattache à la controverse soulevée entre les séculiers et les mendiants à propos du privilège des confessions, dont nous avons parlé plus haut.

## CONCLUSIONS

Mettant ensemble les certitudes et les probabilités que nous a données la comparaison des différentes œuvres, nous constatons que :

a) le I^er *Quodlibet* de Richard doit se placer entre le VII^e et le IX^e de Henri de Gand, avant le I^er de Gilles de Rome, et avant le III^e de Godefroid de Fontaines.

b) le II^e *Quodlibet* se range entre le VIII^e et le IX^e *Quodlibet* de Henri, avant le III^e *Quodlibet* de Gilles de Rome et, sans doute, avant le IV^e *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines.

III

# LES "QUAESTIONES" DE RICHARD ET GODEFROID DE FONTAINES

Cet appendice a pour but de montrer que Godefroid (*Quodl.* II, q. 7) réfute Richard et que par conséquent nos *Quaestiones disputatae* sont antérieures au second Quodlibet de Godefroid.

RICHARD [1]
*Quaest. disput.*, 39

« Dico ergo quod ita se habet ad essentiam materiae primae quod educitur de potentia illius et quod ex ipsa et materia constituitur unum compositum incompletum, ita quod compositum ex essentia materiae primae et illa forma est materia proxima et dispositio.

« Ad materiam autem sic se habet quod producitur anima propter formam completivam et ideo natura non cessat transmutare materiam quousque habeatur ista forma cum illis dispositionibus quae requiruntur in materia ad receptionem intellectivae.

GODEFROID [2]
*Quodl.*, II, q. 7

« Prima forma... quia est quid potentiale et imperfectum respectu formae completae, quam importat differentia, et se habet compositum ex materia et huiusmodi forma prima incompleta ad formam completam ut materia propria respectu illius, ideo etiam ex istis fiet unum per se (p. 97).

« Et sicut natura nunquam permutat materiam sine forma ad quam est in potentia, ut per ipsam habeat esse completum, ita etiam nunquam sistit sub prima forma sed continue procedit natura ad formam completam specificam ad quam est in potentia et completur per eam. Unde huiusmodi compositum praecedens non est principaliter intentum a natura sed est quasi quoddam medium quo natura incipiens a primo fundamento naturae devenit ad completum et specificum ens, quod intendit.

[1] Manuscrit de la Bibliothèque de l'Arsenal, n. 516, fol. 154.

[2] Les numéros des pages qui accompagnent les textes latins renvoient à l'édition de DE WULF-PELZER, p. 97, 99, etc.

« Unde, et intellectiva separata, non cessat natura resolvere usque ad essentiam ipsius materiae ad hoc ut... introducatur alia forma specifica; et hoc dico naturaliter quia in corpore Jesu Christi non fuit facta resolutio nec etiam in corpore B. Virginis... In corpore enim Jesu Christi, virtute supernaturali, prohibita resolutio talis.

« Dico etiam quod illa forma ita se habet ad actum essendi quod per illam formam materia non potest constitui in esse stabili et quieto... Nec accepit materia esse stabile quietum eo modo quo est stabilitas et quies in istis, nec esse simpliciter determinatum, nisi per formam completivam...Sic dico quod... est una actualis existentia stabilis et quieta eo modo quo est quies et stabilitas in istis... per illam formam eductam de potentia materiae et per animam intellectivam simul; quamvis principalius sit per animam intellectivam, quia per formam eductam de potentia materiae sicut praedisponentem et per animam intellectivam sicut per completivam. (fol. 154r, c. 2).

« Ex hoc alio modo patet quod illa forma se habeat ad rationem substantialitatis, unde substantialitas est et rationem corporeitatis, unde corporeitas est, et sic de aliis gradibus usque ad speciem specialissimam, quia per illam formam, per se, materia non habet rationem substantialitatis, unde substantialitas est, nisi imcomplete et per quamdam reductionem... Ipsa enim materia aliquomodo diminute participat aliquid de ratione substantialitatis et propter hoc incomplete est substantia et nata est esse post compositionem cui debetur complete ratio sub-

« Ita etiam in resolutione naturae non quiescit donec resolverit in huiusmodi fundamentum naturae. Unde mortuo homine non introducitur nova forma specifica sed est continuus processus corruptionis resolutorius ad fundamentum praedictum. Corpus tamen Christi ab hoc continuo processu reservabatur virtute divina. Sed secundum legem enim communem, cadavera mortua non habent esse stabile et quietum (p. 98-99).

« Prima autem forma quia non dat esse et actualitatem per quam compositum habeat esse simpliciter et complete, ideo secundum illud esse vel secundum huiusmodi actualitatem non habet esse in genere vel in specie simpliciter et complete. De ratione enim eius quod est in genere substantiae simpliciter, est quod habeat esse simpliciter stabile et quietum et fixum et completum per formam specificam.

« Per formam enim substantialitatis vel corporeitatis ante adventum formae specificae habet species substantiae quemdam modum substantiae vel corporis incompletum tamen et completur eius substantialitas et corporeitas per formam specificam... Per intellectivam ergo homo in specie reponitur et etiam perfecte per ipsam habet esse in genere, non dat tamen homini esse substantiam sed complementum substantiae nec esse corporis sed complementum corporeitatis. Et sicut materia habet per se gradum substantialitatis incompletum tamen valde,

stantiae eo modo quo completa est substantia... Sic, dato quod compositum ex esse materiae primae et illa forma educta de potentia materiae, non plene participat rationem substantiae... et ideo non potest dici substantia, in quantum substantia est, nisi diminute : non tamen ita diminute sicut materia prima dicitur substantia... Compositum ex essentia materiae primae et illa forma natum est esse pars compositi ex ipso et anima intellectiva, hoc est hominis cui complete competit ratio substantiae...

« Ex hiis iam patere potest quomodo illa forma se habet ad animam intellectivam. Est enim quaedam dispositio potentia in materia ad receptionem intellectivae ita quod compositum ex materia et illa forma et dispositionibus quibusdam accidentalibus, est sic materia proxima et propria eidem animae intellectivae, recipiens per animam intellectivam esse stabile, complementum in quolibet gradu, tam in gradu generis generalissimi quam cuiusve generis specialis et etiam speciei specialissimae. Unde compositum ex anima intellectiva et illa materia proxima de qua praedictum est non tantum modo habet istud complementum per animam intellectivam quae est esse hominem sed etiam completam rationem substantiae, unde substantia, et completam rationem corporis unde corpus est » (fol. 154$^{v}$, c. 1).

ita illud compositum ex forma praecedente specificam est substantia incompleta, licet multo completior quam materia (p. 98).

« Licet prima forma generis sit aliquod ens quia tamen est quid potentiale et imperfectum respectu formae quam importat differentia et se habet compositum ex materia et huiusmodi forma prima incompleta ad formam completam ut materia propria respectu illius, ideo etiam ex istis fiet unum per se.... Prima autem forma quia non dat esse et actualitatem per quam compositum habeat esse simpliciter et complete, ideo secundum illud esse vel secundum huiusmodi actualitatem non habet esse in genere vel in specie simpliciter et complete... Unde forma specifica complete consistit non solum in forma differentiae sed etiam in forma generis. Per formam enim substantalitatis vel corporeitatis ante adventum formae specificae habet species substantiae quemdam modum substantiae incompletum vel corporis incompletum et completur eius substantialitas et corporeitas per formam specificam. »

Remarquons encore ce passage :

« Ad id quod arguebatur... per Philosophum dicentem... quod impossibile est substantiam ex substantiis esse in existentibus sic actu etc... dico quod ex duobus

« Unde dictum Philosophi est VII Metaphysicae quod ex duobus actibus et entibus in actu non fit unum per se, intelligitur de his quorum utrumque est

existentibus in actu stabili et quieto et terminato non fit unum per essentiam, tamen ex aliquo ente in actu fluxibili et non plene determinato et ex alia forma specifia potest fieri unum per essentiam... » (fol. 158v, c. 2).

actus completus vel in actu completo, non de his quorum unum habet rationem actus incompleti respectu alterius » (p. 97).

Ces premiers rapprochements sont les plus concluants, mais le reste de la question de Godefroid confirme notre impression.

Ainsi le premier argument que Godefroid prête à ses adversaires les pluralistes, argument tiré de la permanence de certains accidents dans le cadavre (*Ibid.*, p. 96), est précisément la première raison philosophique de Richard.

Le second argument philosophique et les deux raisons théologiques apportées en faveur de la thèse pluraliste sont communs à Henri de Gand et à Richard.

Les réponses que Godefroid oppose à ces arguments laissent la même impression : même dans sa réfutation du premier argument, il suit Richard de fort près.

*Argument de Richard*

« Item non posset esse aliqua causa determinata quia aut illa causa determinata esset essentia materiae primae aut anima intellectiva... Ipsa materia non posset semetipsam determinare ad consimilem figuram... (fol. 149v, c. 1).

« Nec anima intellectiva... quia illa forma cadaveris quae est repugnans animae intellectivae... Nulla autem forma determinat suam materiam ad formam sibi repugnantem... »

*Réponse de Godefroid*

« Cum dicitur quod non, quia materia non videbatur determinata ad talia accidentia... Dico quod immo, propter ordinen esssentialem formarum succedentium sibi.. Cum dicitur quod materia non determinavit, verum est nec anima intellectiva; dico quod immo...

« Cum etiam dicitur quod ad hanc formam introducendam non determinat anima quia est ei repugnans... » (*Ibid.*, p. 126).

*A l'instance de Richard*

« Formas repugnantes non consequuntur accidentia consimilia sed magis accidentia dissimilia » (fol. 149v, c. 2).

*Godefroid répond :*

« Tamen ratione qua quoddam mixtum determinatum etiam quamdam conformitatem habet cum forma praecedenti quam non habet cum aliis, ratione cuius etiam consimilia accidentia possunt hic et ibi experiri » (*Ibid*, p. 127).

La seconde réfutation vise ou peut viser à la fois Richard et Henri, mais l'instance : « Cum additur : anima intellectiva non corrumpit... » (*Ibid.*, p. 128) répond directement à la mineure de Richard : « Quod autem corrupta non fuerit ab anima intellectiva patet sic.... » (fol. 151r, c. 1).

Or, Henri de Gand n'essaye nulle part une démonstration pareille. Godefroid ne peut donc avoir en vue que notre auteur.

Quelques lignes plus loin Godefroid ajoute encore : « Quia non obstante quod [Deus] posset animam intellectivam inducere in materia nuda... secundum suam omnipotentiam, quia tamen non agit in huiusmodi actione nisi quasi vice agentis naturalis, ideo agit sicut etiam aliaa gentia agunt secundum dispositionem materiae... » (*Ibid.*, p. 128).

Ces mots répondent à la première impossibilité objectée par Richard : « Quod si in eodem instanti introduceretur forma asini in materiam suam, quo anima intellectiva infunditur a Deo materiae ipsius hominis, in illo instanti materia ipsius asini sequeretur esset apta ad recipiendam animam intellectivam sicut materia ipsius hominis » (fol. 151$^{v}$, c. 2).

La suite du développement de Godefroid sur les accidents (*Ibid.*, p. 128-129) correspond à la difficulté soulevée par Richard, qui ne s'explique pas la transmission des maladies héréditaires, dans l'hypothèse de l'unité de la forme dans l'homme (fol. 151$^{v}$, c. 1).

Et ce qui suit : « Cum additur : si praecedentia corrumpuntur frustra fuissent introducta » (*Ibid.*, p. 129), est un coup droit à une autre mineure de Middleton (fol. 151$^{r}$, c. 2) ; et immédiatement Godefroid poursuit : « Cum dicitur ulterius quod in homine nihil est genitum » (*Ibid.*, p. 129). Ce paragraphe s'explique par l'objection de Richard : l'unité de la forme détruit les liens de parenté (fol. 151$^{v}$, c. 2).

# IV

## REMARQUES SUR LES QUODLIBETS

Le cardinal Ehrle écrivait encore récemment : « Sur les circonstances extérieures des disputes quodlibétiques règne encore beaucoup d'obscurité. Seule une induction prudente pourra apporter quelque lumière [1]. » Cette remarque nous porte à recueillir ici quelques observations que nous a suggérées l'étude des *Quodlibets* de Richard [2].

I. — Pour la disposition générale de ses *Quodlibets*, Richard suit la manière traditionnelle [3]. Entre les questions disparates qui sont posées, il s'efforce d'établir un ordre logique, comme le montrent les petits prologues placés soit au début, soit au cours des *Quodlibets*. L'édition de 1591 a groupé les questions en articles : mais cette disposition est l'œuvre de l'éditeur, comme on peut s'en assurer en consultant l'édition de Venise de 1509.

Les deux premiers *Quodlibets* se divisent en deux grandes parties, Dieu et la créature : « *Quaesita sunt quaedam de Deo et quaedam de creaturis.* » Le seconde partie appelle deux grandes subdivisions : « *Quaedam spectantes ad scientiam speculativam et quaedam ad scientiam practicam.* » Chacune de ces divisions contient encore des subdivisions plus ou moins heureuses, groupant, tant bien que mal, les divers sujets traités.

Le troisième *Quodlibet* se présente, au premier regard, sous une forme légèrement différente. Le prologue initial, en effet, annonce la division en questions spéculatives et en questions pratiques ou morales. Mais aussitôt notre docteur aborde les questions spéculatives relatives à Dieu, qui forment un groupe à part de quatre questions ; ensuite nous lisons, en tête de la cinquième question : « Consequenter

---

[1] Ehrle, *Trivet*, p. 45.

[2] Notre livre était déjà à l'impression lorsque parut l'excellent travail de l'abbé P. Glorieux, *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (*Bibliothèque Thomiste*, t. V), Kain, 1925. Nous ne croyons pas que le présent appendice fasse double emploi avec cette étude, d'autant que l'auteur reconnaît que sur beaucoup de points on est loin d'être arrivé à la certitude.

[3] Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg, 1911, t. II, p. 543. — Id., *Studien zu Johannes Quidort*, p. 39. — Fr. Pelster, S. J., *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen (Miscellanea Francisco Ehrle)*, t. I, Rome, 1924, p. 307-356.

proponamus quaestiones speculativas quae fuerunt de creaturis » (p. 91). En réalité donc le troisième *Quodlibet* suit la même marche que les deux précédents.

Chacune des grandes divisions ou des subdivisions est précédée de quelques mots d'introduction, dans le goût de ce prologue : « Consequenter proponamus quaestiones speculativas quae fuerunt de creaturis ; et 1) quae respiciunt vim naturalem ; 2) quae respiciunt vim animalem ; 3) quae respiciunt vim intellectivam. Et inter quaestiones quae respiciunt vim naturalem, 1) proponebatur una quae respicit vim naturalem passivam ; 2) quae respiciunt vim naturalem activam » (p. 91).

Entre les sujets rassemblés dans les subdivisions, la formule de liaison est une des suivantes : « *Consequenter quaeritur* », ou bien : « *consequenter sequitur quaestio.* »

Les questions sont introduites, selon l'usage [1], par des arguments *in utramque partem*. Généralement ces arguments sont peu nombreux, le plus souvent au nombre de deux. Ce qui suggère l'hypothèse que l'opposant en proposant sa question, peut-être par écrit, comme le pensent certains auteurs, ajoutait les deux raisons pour et contre, afin de délimiter clairement le débat, se réservant de subsumer au cours de la dispute. Si ma conjecture est exacte, la question posée ne prenait pas cette forme : « Que pensez-vous de telle opinion, par exemple : le Christ a-t-il posé des œuvres imparfaites ? Moi, je tiens pour l'affirmative et voici mon argument » [2] ; mais plutôt elle se formulait comme suit : « Le Christ a-t-il posé des œuvres imparfaites ? Entre l'opinion affirmative, dont voici l'argument principal, et l'opinion négative en faveur de laquelle milite cette raison de grand poids, que choisissez-vous ? » (*Quodl.* III, q. 4 ; p. 90). En effet :

Constatons d'abord que les formules les plus habituelles pour introduire la discussion, sont les suivantes : « *Videtur quod non* » (ou *quod sic*), et que la position opposée est toujours annoncée par « *contra* ». L'expression « *videtur quod sic* » est remplacée trois fois par « *arguebatur* » (*Quodl.* I, q. 1 ; p. 1) ou « *arguitur* » (*Quodl.* I, q. 2 ; p. 2 ; et q. 4 ; p. 5).

Une fois nous lisons, au lieu de *contra* : « *in contrarium arguitur* »

---

[1] Il y a des exceptions : parfois la question était proposée sans arguments (Glorieux, *op. cit.*, p. 24). Mais chez Richard, toutes sont proposées avec arguments.

[2] M. Glorieux n'examine même pas la question : il la croit sans doute résolue contre mon hypothèse. Voici ce qu'il écrit : « On comprend qu'il souligne ce trait [quand la question est posée sans argument], car une attitude différente lui était imposée par là : il n'avait plus à employer alors *le procédé ordinaire de la discussion, à opposer un « sed contra » aux arguments présentés* et à résoudre ceux-ci à la fin de la question... » (*loc. cit.*). Parlant de la « *determinatio* », il écrit : « Il commence, en règle générale, par rappeler les arguments échangés pour et contre... on retrouvait ainsi les éléments de la dispute, intervertis parfois dans leur ordre. Car ce serait une erreur que de vouloir à tout prix retrouver dans les arguments énoncés en premier lieu ceux de l'adversaire et dans ceux qu'introduit le *contra*, *in contrarium*, les réponses du bachelier ou du maître » (*op. cit*, p. 44). Pour ma part, je crois que l'argument *pro et contra* provient d'ordinaire de l'objectant lui-même, pour les raisons que je vais indiquer.

(*Quodl.* I, q. 2; p. 3); une autre fois : « *contrarium videtur sentire magister* [1] » (*Quodl.* I, q. 7; p. 28), et : « *contrarium potest probari* » (*Quodl.* III, q. 10; p. 99).

Or, à la fin de la plupart des questions, à fort peu d'exceptions près, non seulement l'argument proposé qui est contraire à la position que défend l'auteur, est repris, distingué ou réfuté, mais même celui qui favorise sa thèse. Ce qui serait étrange, si en réalité ce « *est contra* » était l'argument de Richard lui-même. Examinons ce phénomène de plus près.

1. — Dans toute une série de questions, Richard s'exprime ainsi : « Auctoritas quae fuit allegata pro parte ista, concedenda est (*Quodl.* I, q. 2; p. 4); argumentum quod probat quod esse nullam rem addat super essentiam creaturae, procedebat de re absoluta et ideo concedendum est » (*Quodl.* I, q. 8; p. 14). Nous trouvons des expressions semblables dans *Quodl.* I, q. 22; p. 31. — *Quodl.* II, q. 2, p. 35; q. 3, p. 36; q. 7, p. 43; q. 8, p. 44; q. 9, p. 44; q. 25, p. 73; q. 26, p. 74; q. 27, p. 75. — *Quodl.* III, q. 9, p. 99; q. 15, p. 109. — Ailleurs : « Argumentum pro parte ista concedi potest » (*Quodl.* III, q. 2; p. 88).

Il est déjà assez étrange que le docteur *concède* l'argument, si c'est lui-même qui l'a opposé à l'objectant.

2. — Une seconde série de textes renforce cette première impression. Richard bien des fois ne *concède l'argument qu'avec réserve* : « Argumentum quod probat... *gratia conclusionis* concedendum est » (*Quodl.* I, q. 1; p. 2). Cette façon de s'exprimer se retrouve dans *Quodl.* I, q. 9, p. 15; q. 11, p. 17; q. 12, p. 18. — *Quodl.* II, q. 6, p. 43; q. 10, p. 46; q. 12, p. 48; q. 13, p. 49; q. 14, p. 52; q. 15, p. 54; q. 19, p. 62; q. 20, p. 63; q. 21, p. 64; q. 22, p. 65; q. 24, p. 72; q. 28, p. 76; q. 30, p. 83. — *Quodl.* III, q. 16; p. 111.

3. — Une troisième série de textes nous montre Richard distinguant l'argument apporté en faveur de sa thèse.

Ainsi : *Quodl.* I, q. 3; p. 6. — *Quodl.* II, q. 1, p. 34; q. 5, p. 43; q. 17, p. 57; q. 23, p. 71; q. 30, p. 83. — *Quodl.* III, q. 7, p. 96; q. 20, p. 119; q. 22, p. 119; q. 23, p. 120. De même il dira encore : « Propter hoc potest solvi *argumentum ad utramque partem*... » (*Quodl.* I, q. 16; p. 23. — *Quodl.* III, q. 4; p. 91).

Dans cette série, je relève deux ou trois textes plus parlants : « Ex his quae dicta sunt, patere potest, quid dici debeat ad *utrumque argumentum*. Primum argumentum quod probat faba quiesceret, concludebat de quiete per se, *aliter enim non valet*. Argumentum autem quod erat ad partem aliam, concludebat quod oportebat ipsam fabam semper moveri vel per se vel per accidens... Bene concessum est quod illo tempore quo faba quiesceret per se, moveretur nihilominus per accidens... » (*Quodl.* II, q. 16; p. 56). « Ad argumentum *ad utramque partem* : primum argumentum non concludit... Bene autem dicitur ad oppositum quod frequenter fit contrarium etc. Dico quod non est credendum... » (*Quodl.* III, q. 19; p. 117).

On pourrait peut-être conclure ou supposer que Richard ici fait la critique de son bachelier, que c'est ce dernier qui a opposé un *sed contra*, et que le maître distingue la réponse de son disciple. Mais j'ai

[1] Il s'agit, bien entendu, ici de Pierre Lombard.

relevé deux textes qui montrent bien que les arguments *pro et contra* ont été apportés par l'objectant. En effet, nous lisons : « Cum ergo *arguis*, quod Christus fuit virgo, martyr et doctor (c'est l'argument *pro*), dico quod illud argumentum concludit quod Christus habet aureolas secundum illud quod sunt. Cum autem *arguis ad oppositum*, quod non fuit victor... » (c'est l'argument *contra*) (*Quodl.* I, q. 6; p. 11). Il est manifeste par ce texte que les deux arguments ont été proposés par l'objectant. La même conclusion s'impose pour les lignes suivantes : « Ex dictis patet quomodo solvi potest argumentum ad utramque partem quaestionis. Cum enim primo *vis probare* quod nullus impius cooperatur ad conversionem suam per hoc quod nullus effectus excedit suam causam (c'est le *videtur quod sic*) dico... Argumentum autem ad partem aliam per *quod intendis probare* quod Deus non posset convertere... » : c'est le « *contra* ». (*Quodl.* III, q. 3; p. 90).

De cet ensemble de constatations, il nous faut conclure que, sinon toujours, du moins parfois, c'était l'objectant lui-même qui proposait les arguments pour et contre.

II. — La disposition du corps même de la question est loin d'être uniforme. Parfois, Richard commence par exposer les différentes opinions avec leurs arguments (*Quodl.* I, q. 2; p. 3); ou développe les raisons pour et contre proposées au début (*Quodl.* II, q. 4; p. 36); ailleurs il explique d'abord la thèse qu'il rejette, puis passe à celle qu'il adopte (*Quodl.* I, q. 4, p. 7; q. 5, p. 8. — *Quodl.* III, q. 17; p. 115).

Ou bien il débute dans sa dissertation en donnant et prouvant sa propre solution, se réservant de développer longuement, dans la suite, l'opinion contraire avec les raisons qui militent en sa faveur (*Quodl.* II, q. 14; p. 50).

Plus souvent, il désarticule la question proposée en questions secondaires pour les résoudre méthodiquement (*Quodl.* I, q. 8; p. 12. — *Quodl.* II, q. 10, p. 45; q. 11, p. 46; q. 15, p. 53; q. 16, p. 55; q. 18, p. 58. — *Quodl.* III, q. 2, p. 87; q. 3, p. 89; q. 5, p. 92; q. 6, p. 93; q. 7, p. 94; q. 26, p. 111).

Il n'est pas rare que le premier ou les premiers articles soient consacrés à rappeler ou à préciser des notions (*Quodl.* II, q. 1, p. 31; q. 5, p. 36; q. 6, p. 42; q. 23 p. 66; q. 30, p. 74. — *Quodl.* III, q. 1, p. 54; q. 11, p. 101; q. 12, p. 104).

Dans les autres cas, il présente simplement sa manière de voir, la démontre et répond aux arguments. La même variété de méthode se retrouve dans son *Commentaire sur les Sentences*.

III. — Parmi les points obscurs sur lesquels on souhaiterait plus de lumière, écrit le cardinal Ehrle, le point suivant est des plus importants : « la *determinatio magistralis* était-elle précédée d'une *disputatio* en règle entre un répondant (*respondens*) et un objectant (*opponens*), ou bien le maître se contentait-il de répondre aux questions qui lui avaient été posées de vive voix ou par écrit [1] ? »

La réponse n'est pas douteuse pour Henri de Gand. Nous lisons au début de son deuxième *Quodlibet*, ces mots : « In nostra generali

[1] Ehrle, *Trivet*, p. 45. Le livre de M. Glorieux a apporté beaucoup de lumière sur ce point (*op. cit.*, p. 24-45).

disputatione hesterna proponebantur novemdecim quaestiones » (fol. XXVIII[v]). Ces questions avaient été posées par des étrangers : « Quaestio ista proposita erat, *ut credo*, propter determinationem habitam anno praecedente » (fol. XXIX[v]); « Propter quod ab initio *mihi displicuit* eam alio anno inchoare » (fol. XXXI[r]) [1].

Les faits que l'évêque d'Amiens nous rapporte au sujet de la querelle des Mendiants le prouvent également et de plus montrent que parfois certaines questions étaient refusées : « Fratres Praedicatores et Minores hoc anno istam quaestionem, licet eis facta fuerit, recipere noluerunt. »

Voyons donc ce que nous pouvons conclure des *Quodlibets* de Richard. Les mots mêmes des prologues sont déjà suggestifs : « In nostra *disputatione* de quolibet quaedam fuerunt quaesita... » (p. 1). « In nostra *disputatione* generali quaerebantur... » (p. 31). « Et sic patent solutiones ad ea quae quaerebantur in nostra *disputatione* generali » (p. 83).

La 1[re] question du *Quodlibet* I est introduite par cette expression : « *arguebatur* »; de même dans la 3[e], à la réponse nous lisons : « Ad illud quod *arguebatur* 2° » (p. 7). Expressions qui reviennent de temps en temps au cours des *Quodlibets*, en particulier dans le *Quodlibet* II, q. 4 : « Ad illud quod *adducebant pro se* » (p. 38). — « Ad illud etiam quod *adducebant...* » (p. 39). — « Ad illud etiam quod *arguebatur...* alia ratio etiam quae *fiebat postea* » (p. 39).

Le tour de phrase est fréquemment très personnel; on a presque l'impression que les opposants sont présents, même à la *determinatio*. En effet : « Et si forte *dicis* huic rationi... contra hanc responsionem dico... Et sic improbata est responsio illa quae *data fuit*.... » — « Respondeo... quod hoc non includit contradictionem *sicut tu in argumento supponebas...* » (*Quodl.* I, q. 2; p. 4). — « *Cum arguis...* » (*Quodl.* I, q. 5; p. 9). — « *Cum arguis* in oppositum » (*Quodl.* I, q. 6; p. 11). — Si forte *dicas...* et forte *dices...* Contra istam responsionem arguitur sic... Unde *tua responsio insufficiens est...* Quod falsum *supponis : supponis* enim... Cum enim *dicis* » (*Quodl.* I, q. 8; p. 13, 14). — « Cum tu *arguis* ultra... Nec *mireris* » (*Quodl.* I, q. 9; p. 15). — « Et cum *tu dicis...* et si *arguis* ultra... » (p. 26). — « Si autem *velis* illud verbum extendere » (*Quodl.* II, q. 2; p. 35). — « Cum *tu dicis* (*Ibid.*, q. 6; p. 43). — « *Dicis* enim... » (*Ibid.*, q. 7; p. 43.) — « Cum enim *dicis* » (*Ibid.*, q. 8; q. 9; p. 44). — « Si *intelligas* » (2 fois; *Ibid.*, q. 11; p. 46). — « Et si *quaeras...* » (*Ibid.*). — « Ad aliam instantiam in qua *dicebas...* » (édit. de Venise, l'autre édition a la lecture fautive : diebus). — « Et cum *dicis...* » (*Ibid.*, q. 12; p. 48). — « Si forte *dicas... vides* ergo (2 fois).... cum *tu dicis...* » (*Ibid.*, q. 14; p. 52). — « Si autem *dicis...* si forte *dicas... scis* enim... » (*Ibid.*, q. 16; p. 55, 56). — « *Debes* tamen scire » (*Ibid.*, q. 17; p. 57). — « Cum *dicis* postea... *scias*, debere accipi... » (*Ibid.*, q. 20; p. 63). — « Cum enim *dicis* » (*Ibid.*, q. 25, p. 73; q. 26, p. 74; q. 31, p. 83). — « Si autem *vocas...* Cum *dicis* postea... Et cum *arguis* postea... Unde sic *debes* inferre... » (*Quodl.* III, q. 1; p. 86). — « Et si *dicas...* Si sic *velles* instare... Cum ergo primo *vis* probare.... Per quod *intendis* probare » (*Ibid.*, q. 3; p. 89, 90). — « Cum enim primo *intendo* probare... »

[1] Voir, pour d'autres détails, ERHLE, *Heinrich von Gent*, p. 386; GLORIEUX, *op. cit.*, p. 24-45.

(*Ibid.*, q. 4; p. 91). — « Cum enim *dices* » (*Ibid.*, q. 12; p. 106.) — « Quod *arguis* in oppositum » (*Ibid.*, q. 13; p. 108). — « Sicut *tu affirmas*... quod *tu supponis*... Dico *tibi*... » (*Ibid.*, q. 16; p. 113). — « Cum *dicis* postea... » (*Ibid.*, q. 27; p. 125).

Parfois, le tour personnel se retrouve dans l'objection même, qui donne l'impression ou d'une *reportatio* de l'argument adverse, ou d'une objection écrite présentée par un adversaire. Tel, par exemple, dans le *Quodlibet* I, q. 4 : « Utrum... in eodem instanti sit sub speciebus panis, in sacramento, substantia panis et corpus Christi. Videtur quod sic : quia aut in eodem instanti, aut in instanti alio et alio. Sed non in instanti alio et alio, ut probatur. Ergo in eodem instanti. Quod autem non in instanti alio et alio *probo* sic : Si enim in alio instanti ibi substantia panis et in alio instanti corpus Christi, signetur ultimum instans in quo est ibi substantia panis et vocetur A; et primum instans in quo est ibi corpus Christi et vocetur B. Tunc *arguo*... » Et dans la réponse nous lisons : « Ad illud quod primo *arguebatur*... » (p. 7 et 8). La remarque est plus frappante, si on compare la forme impersonnelle du même argument dans le *Commentaire* (IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 4). — De même, q. 9 : « Videtur quod sic : quia si relatio non est idem realiter cum suo fundamento, aut est in aliquo sicut in subiecto aut non... Si autem *dicas* quod non est in aliquo sicut in subiecto... » Et dans la réponse, après la réfutation de la première partie de l'objection, nous lisons ces mots qui correspondent au « *si autem dicas*... » : « Et cum tu *arguis* ultra... » (p. 14 et 15).

Encore dans le *Quodlibet* II, q. 25 : « Contra : *Act.* 10 scribitur, et est verbum Petri... » Suivent d'autres textes : « Ex hoc *arguo* sic. » Dans la réponse correspondante, on lit : « Cum enim *dicis*... » (p. 72, 73). Il en va de même dans la q. 30. Après une série de textes : « Ex hoc *arguo* » (p. 78).

Le *Quodl.* II, q. 4 est encore plus parlant. L'opinion combattue est celle de Henri de Gand. La 6e objection est un résumé, comme nous l'avons prouvé, de la doctrine du Docteur Solennel [1]. Voici les termes mêmes de Richard :

« Item quamvis creaturae non habeant essentialem ordinem, quantum ad suum esse existentiae, hoc est : quia non oportet quod una crearetur mediante alia; (non enim *dicimus* quod intelligentiae emanaverint a Deo, ita quod una mediante alia, sed omnes immediate a Deo nec *dicimus* quod mundus corporalis emanaverit a Deo mediante aliqua intelligentia; sed ipse mundus corporalis immediate a Deo productus fuit), tamen, dicunt, quod creaturae quantum ad suum esse essentiae quemdam habent essentialem ordinem, secundum quem *dicimus* quod essentia unius speciei est in gradu altiori quam alia... » On pourrait cependant, à la rigueur, dire que les mots *dicimus* sont de Richard pour exprimer la foi commune. Cependant, comme dans sa question Henri insiste sur le fait qu'il faut rejeter toute émanation, l'autre interprétation reste plus probable. Toute cette question d'ailleurs est particulièrement vive et personnelle : « nec *mireris* de hoc... Unde *tu debes* scire... Nec *debes mirari* de hoc... Si ergo *quaeras*... Dico quod si *loqueris*... Si enim *vocas*... » (p. 36-39).

---

[1] Voir plus haut, p. 409.

Assurément, le tour personnel se retrouve parfois dans le *Commentaire* : « Ecce expresse habes... » (I *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 1 ; p. 341). — « Si vocas » (*Ibid.*, a. 2, q. 1 ; p. 345). — « Per quem probas » (II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 4 ; p. 218). — « Si vocas inniti naturas » (*Ibid.*, a. 1, q. 3 ; p. 216). — « Si forte dicis » (IV *Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 1 ; p. 247). — Cette constatation diminue un peu la valeur de mon argument ; mais, outre que la fréquence est bien moindre dans le *Commentaire*, de l'ensemble des faits rapportés, se dégagera, je crois, l'impression que les *Quodlibets* se rapportent vraiment à une discussion réelle, avec des objectants présents.

On croit assez généralement que dans la dispute publique c'était un bachelier qui, sous la présidence du Maître, tenait le rôle de répondant. Le cardinal Ehrle montre que telle était la coutume à Paris, chez les Dominicains [1]. Felder croit qu'il en était ainsi chez les Mineurs [2]. Les *Quodlibets* de Richard ne nous renseignent en aucune façon sur la personne du répondant, car les mots « *bene concessum* est » (p. 56), à plus forte raison « *concessum est* » (p. 93), ne suffisent pas à faire une preuve. Le mot *bene* ne marque pas nécessairement une approbation dans le style de Richard, car nous trouvons une expression parallèle « bene concedo. »

IV. — Qui rédigea les *Quodlibets* tels que nous les possédons ? On sait que parfois les manuscrits ne nous ont conservé que des *Reportata*. Tel est le cas, par exemple, pour une recension des *Quodlibets* de Godefroid de Fontaines [3]. Le R. P. Destrez vient de montrer que probablement le douzième *Quodlibet* de saint Thomas est une *reportatio*, tandis que les autres ont été dictés par le saint docteur lui-même [4].

Souvent le maître composait lui-même ou retouchait à loisir l'édition de ses œuvres. Telle semble bien avoir été la manière de Henri de Gand, qui rédigea ses *Quodlibets*, semble-t-il, en ayant sous les yeux les écrits de ses antagonistes [5] : le cardinal Ehrle a montré qu'il se livra à ce travail en même temps qu'il écrivait sa *Somme* [6]. Qu'en est-il de Richard ?

Les œuvres imprimées de Richard ne sont pas, manifestement, de simples notes prises par les élèves au courant de la *determinatio*. La déclaration finale me semble significative à cet égard : « Haec de praedicta quaestione dicta sunt et quae dicta sunt in omnibus aliis quaestionibus meis, si quae inveniuntur ibi dicta quae non sunt de communi opinione doctorum, intelligo et volo esse dicta sine assertione et illa esse dicta, ut sint occasio investigationis et subtilisationis intellectus. Et si in aliqua quaestionum mearum inveniretur aliquid corrigendum, vel obscurum, postquam mihi esset ostensum, paratus essem corrigenda corrigere et obscura explanare prout scirem et possem » (p. 126).

[1] Ehrle, *Trivet*, p. 45-46.

[2] Felder, p. 371, 539.

[3] De Wulf-Pelzer, introduction, p. xv.

[4] Destrez, *Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas* (Extrait des *Mélanges Thomistes*), 1923, pp. 61-66.

[5] Voir l'appendice vii, p. 455-459.

[6] Erhle, *Heinrich von Gent*, p. 399.

C'est la déclaration d'un homme qui dépose définitivement la plume et considère son ouvrage comme achevé.

Au contraire, les deux premiers *Quodlibets* finissent tout tranquillement, sans aucune déclaration.

Cela veut-il dire que la rédaction des trois quodlibeta a été faite en même temps? Pas nécessairement. Nous ne pouvons nous prononcer.

Un vrai travail de composition se révèle dans ces *Quodlibets*, soit qu'il ait été accompli au moment où le maître préparait sa *determinatio*, soit plus tard dans la rédaction définitive.

Et d'abord l'ordre est remarquable : les questions sont bien divisées, les opinions sont présentées méthodiquement avec leurs preuves. Ainsi, en particulier, la question 18e du IIe *Quodlibet* (p. 58), et la question 23e ont l'allure de petits traités. On doit même constater que généralement les *Quodlibets* sont mieux ordonnés et plus développés que les passages parallèles du *Commentaire des Sentences*.

A plusieurs reprises, notre docteur juge bon d'entreprendre une discussion de texte, avec de longues citations ou en recourant au contexte, par exemple : *Quodl.* I, q. 1, p. 2; *Quodl.* II, q. 19, p. 62. Ailleurs nous trouvons une accumulation d'autorités patristiques ou canoniques que la seule mémoire ne peut expliquer (voir *Quodl.* II, q. 30, p. 79; *Quodl.* III, q. 1, p. 85; q. 2, p. 85; q. 10, p. 100; q. 15, p. 121). La fidélité avec laquelle il rapporte les opinions des autres ne suppose pas nécessairement que Richard ait eu leurs œuvres sous les yeux au moment de la rédaction : peut-être les arguments des adversaires avaient-ils été présentés par écrit, ou avaient-ils été notés par le tachygraphe : quoi qu'il en soit, ces différents faits semblent exclure une pure improvisation.

D'autre part, nous pouvons relever des traces d'improvisation. Ainsi dans le *Quodlibet* II, q. 4 : « Sicut *credo* me declarasse in una de quaestionibus meis » (p. 37), et surtout dans le 1er *Quodlibet*, q. 8, on a l'impression d'une vraie surprise : « Ad istam quaestionem *videtur mihi ad praesens respondendum secundum quod mihi occurrit*. » Ces traits nous inspirent confiance : ils excluent l'idée d'un remaniement considérable et d'une refonte totale.

Je serais donc porté à croire que le vrai travail de composition s'est accompli dans l'intervalle entre la *disputatio* et la *determinatio*, et que le texte que nous possédons, bien que légèrement retouché, peut-être par l'auteur, a conservé assez fidèlement l'allure de la leçon orale. Rien ne nous oblige à croire que Richard ait consulté, au moment même de la rédaction, les œuvres de ses adversaires, comme ce semble avoir été le cas pour Henri et Godefroid [1]. Les rapprochements les plus grands ne sont presque jamais littéraux.

Au contraire, il y a entre certaines questions débattues dans les *Quodlibeta* et les articles correspondants du *Commentaire*, des ressemblances verbales et des développements parallèles tels qu'il est impossible de penser que ces deux écrits ont été rédigés d'une façon indépendante. Nous avons vu plus haut qu'au moins le IVe livre des

[1] Voir plus haut, p. 431.

*Sentences* fut définitivement édité après les *Quodlibets*. L'auteur se sera donc servi de ses écrits antérieurs. Pour les trois premiers livres, la date est plus douteuse. Si l'on suppose l'antériorité du premier livre, il faudra reconnaître que, dans ce cas, Richard a consulté son ancien cours. Il est certain d'autre part que les *Quodlibets*, qui renvoient à plusieurs reprises aux *Quaestiones disputatae* [1], et parfois aux questions précédentes des *Quodlibets* (ainsi le *Quodl.* II, q. 3, p. 36, renvoie à *Quodl.* I, q. 2), ne citent jamais le *Commentaire des Sentences*. Mais ce fait peut s'interpréter de différentes façons.

Relevons enfin que dans ces joutes universitaires les actualités ne manquaient pas. Nous en avons cité deux plus haut : la lutte des privilèges et les impôts. Si nous connaissions mieux l'histoire anecdotique de l'époque, sans doute, nous en pourrions signaler d'autres. Ainsi je soupçonne que la question « *Utrum liceat viro religioso vim vi repellere* » (*Quodl.* II, q. 28) a été soulevée à l'occasion d'un fait particulier ; de même la dernière question « *Utrum laïci subditi dominis temporalibus teneantur solvere tallias de novo impositas* », qui se place au début du règne de Philippe le Bel. — Remarquons enfin que les questions les plus longuement développées sont celles dont nous retrouvons le pendant chez les autres maîtres, ce qui indique encore l'intérêt d'actualité.

---

[1] Voir plus haut, p. 28-29.

# V

# COMPARAISON ENTRE LES QUODLIBETS ET LE COMMENTAIRE SUR PIERRE LOMBARD

Dans cet appendice, nous cherchons les conclusions qui se dégagent de la seule comparaison entre les *Quodlibets* et le *Commentaire*.

## QUODLIBET I

1. — La 1re question : « Dieu connaît-il les singuliers ? » se retrouve dans le *Commentaire* (I *Sent.*, d. XXXVI, a. 1, q. 1; p. 301), mais avec moins de développement. Le *Quodlibet* contient deux arguments qui font défaut dans le *Commentaire*, par contre dans le préambule de ce dernier, il y a un plus grand nombre d'autorités *pro et contra*. Nous constaterons fréquemment le même phénomène.

2. — La 2e question : « Dieu peut-il faire coexister un même corps *localiter* en plusieurs endroits simultanément ? » est aussi dans le *Commentaire* (IV *Sent.*, d. X, a. 2, q. 1 et 2; p. 118). La disposition est différente : le dernier argument du *Quodlibet* est devenu le premier et le principal dans le *Commentaire*, qui contient aussi une raison nouvelle, la 3e. Le livre sur les *Sentences* est mieux ordonné, la position plus ferme. Ni l'un ni l'autre ne font allusion aux arguments propres à Henri de Gand dans son IXe *Quodlibet* : tous deux invoquent l'autorité de Hugues de Saint-Victor, rejetée par le Docteur Solennel, sans faire allusion à cette réfutation. Ce qui inclinerait à les placer avant 1286, date que nous avons assignée au *Quodlibet* de Henri. Mais s'il fallait placer la rédaction du IVe livre du *Commentaire des Sentences* beaucoup plus tard, ce silence se comprendrait également. En tous cas, nous n'avons ici qu'un argument négatif.

3. — La 3e question : « Y a-t-il deux *esse* dans le Christ ? » (III *Sent.*, d. VI, a. 2, q. 2; p. 61) est intéressante au point de vue de la christologie et touche à la question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

La différence la plus notable entre les deux écrits est la suivante : les arguments 2, 3 et 4 de l'article 2e du *Quodlibet* ont pris place dans le « *contra* » du préambule des *Sentences*; ils sont même critiqués : et Richard montre que ces raisons des adversaires prouvent seulement qu'il y a dans le Christ deux *esse existentiae*. Or, c'est justement pour

établir cette conclusion que Richard les a amenés dans son *Quodlibet*. La position fondamentale n'a donc pas changé. Pour le reste, notons que le *Quodlibet* est plus développé, mais le *Commentaire* est mieux ordonné. — Que prouvent ces différences accidentelles ?

4. — La 4e question : « *Utrum possit dici quod in eodem instanti sit sub speciebus... substantia panis et corpus Christi* ? » traite *ex professo* de ce qui n'est qu'une réponse à la première objection dans le *Commentaire* (IV *Sent.*, d. XI, a. 1, q. 4, ad. 1m; p. 135); et, chose curieuse, les *Sentences* signalent trois opinions, tandis que le *Quodlibet* n'en mentionne que deux. Seulement, saint Thomas les avait déjà notées toutes trois (*Summa*, pars III, q. LXXV, a. 7).

5. — La 5e question : « Y a-t-il deux filiations dans le Christ ? » (III *Sent.*, d. VIII, a. 2, q. 2; p. 81) : bien que traitant différemment la même question, ces passages ne manifestent aucun changement d'idées.

6. — La 6e question, au sujet de l'auréole du Christ, développe plus longuement les idées du *Commentaire* (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 5, q. 5; p. 688) : c'est toute la différence.

8. — La 8e question, sur la distinction entre l'essence et l'existence, a arrêté déjà [1] longuement notre attention (II *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 49). Le *Quodlibet* semble marquer un progrès dans la pensée de Richard, car il explique plus complètement la différence qui existe entre l'essence et l'existence. A cet indice, qui porterait à juger le *Quodlibet* postérieur au *Commentaire* du IIe livre des *Sentences*, on peut opposer des raisons en sens contraire : d'abord Richard a mieux ordonné celui-ci, puis il rejette plus fermement la seconde opinion, sur laquelle il n'osait se prononcer dans le *Quodlibet* : « Vel est idem re cum essentia cuius est esse vel cum aliqua parte essentiae cuius est esse. » Et surtout, comment expliquer le trouble de notre docteur dans le *Quodlibet* et sa modestie hésitante : « Videtur mihi ad praesens respondendum secundum quod mihi occurrit », s'il avait déjà traité la question à fond dans son *Commentaire ?*

12. — Dans la question 12e, sur l'origine de l'âme (II *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 2; p. 237), le *Commentaire* aligne un plus grand nombre de raisons *pro et contra*; mais les arguments sont plus poussés dans le *Quodlibet*. Remarquons qu'il y a des correspondances verbales remarquables entre les deux ouvrages.

13. — Pour la question 13e (II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 3; p. 215), sur la forme du corps humain, mêmes remarques : les *Sentences* ont un plus grand nombre de raisons pour et contre; mais le *Quodlibet* a une raison qu'on ne retrouve pas dans le *Commentaire*, et les arguments sont plus développés. Ici encore il y a plusieurs phrases identiques.

17. — Dans la question 17e (II *Sent.*, d. XXV, a. 5, q. 2; p. 333), le *Quodlibet* est plus développé; les arguments sont donnés dans le même ordre : on a presque l'impression que les *Sentences* sont un résumé du *Quodlibet*.

21. — La question 21e se rapproche, pour les idées, du *Commentaire* (II *Sent.*, d. XLIII, a. 1, q. 1; p. 519).

---

[1] Voir plus haut, l'appendice II, p. 397.

22. — Dernière question (II *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 1; p. 429). Les deux questions se suivent de très près, un peu plus développées dans le *Quodlibet*, mais mieux ordonnées dans les *Sentences* : on pourrait croire celles-ci un résumé remanié très légèrement.

## QUODLIBET II

1. — Question 1re : « *Utrum in Deo sit intellectus practicus* » (I *Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 5; p. 304).

Le *Quodlibet* est beaucoup plus développé et beaucoup plus approfondi [1]. Chose curieuse, dans le *Commentaire*, aucune allusion n'est faite à la thèse particulière de Henri de Gand. Peut-on en conclure que le *Commentaire* fut dicté avant le *Quodlibet* VIII de ce dernier? Ou bien la raison en est-elle que cette opinion, n'étant pas suivie, était devenue négligeable?

3. — Question 3e : « *Utrum Deus posset et transmutare dimensiones panis in dimensiones corporis sui* » (IV *Sent.*, d. X, a. 3, q. 2; p. 121).

Dans le *Commentaire*, les arguments 2 et 3 ont, comme majeure, la thèse même qui est défendue ici, sans aucune preuve, et sans renvoi au *Quodlibet*, ce qui peut paraître étrange, si le *Commentaire* est postérieur. Dans les questions suivantes, le *Commentaire* établit que Dieu aurait pu changer la quantité du pain en la quantité de corps du Christ.

5. — La question 5e : « Dieu peut-il faire une créature inférieure à la matière première », est basée tout entière sur la conception propre de Richard au sujet du *principium purum possibile*. Il renvoie formellement aux *Quaestiones disputatae*. Il en est plusieurs fois question dans le *Commentaire* : ainsi II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 1 et 2; p. 143-144. Omission étrange : ici, il ne renvoie pas au *Quodlibet*, où la question est traitée *ex professo*. Il est vrai qu'il ne renvoie pas non plus aux *Quaestiones disputatae*, certainement antérieures cependant.

6. — Question 6e, sur la prédestination. Les notions sont exposées longuement dans le *Commentaire* (I *Sent.*, d. XLI, a. 1, q. 2; p. 364) : le fond de la question est traité dans I *Sent.*, d. XL, a. 2, q. 2; p. 354, où Richard expose les deux opinions, sans prendre parti, tandis que dans le *Quodlibet*, il adopte fermement la thèse : « Deus potuit non praedestinare illum qui praedestinatus est. »

7. — Question 7e : « Le Verbe pouvait-il prendre un corps sans âme », se rapproche de III *Sent.*, d. II, a. 1, q. 4; p. 19.

8. — Question 8e (III *Sent.*, d. II, a. 1, q. 5; p. 9).

Le *Commentaire* cite l'opinion de quelques docteurs concédant que, si le Fils de Dieu s'était uni plusieurs natures, on pourrait dire de lui qu'il est « *plures homines* » : opinion qu'il ne rejette pas absolument, bien qu'il incline vers l'opinion contraire. Le *Quodlibet* au contraire repousse purement et simplement cette conclusion, sans même mentionner qu'elle a quelques partisans.

9. — Question 9e (I *Sent.*, d. IV, a. 1, q. 1; p. 60).

La seule différence se trouve dans le nombre des arguments *pro* et *contra*.

---

[1] Voir plus haut, l'appendice II, p. 408.

11. — Question 11e (IV *Sent.*, d. X, a. 1, q. 2; p. 117) : « Le corps du Christ a-t-il sa quantité naturelle sous les espèces eucharistiques ? »

Le *Quodlibet* a plus d'étendue, mais les idées sont les mêmes, ainsi que les arguments, qui suivent le même développement.

12. — La question 12e : « *Utrum illa opinio sit erronea quae dicit materiam panis remanere in sacramento* », correspond [1] au *Commentaire* (IV *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 2; p. 151 et a. 4, q. 2; p. 156).

Les *Sentences* donnent plus clairement les diverses théories. Ici nous avons une preuve probable que le IVe livre, au moins, des *Sentences* est postérieur au IIe *Quodlibet*.

En effet, dans le *Quodlibet*, Richard constate avec un peu d'humeur, semble-t-il, que des disciples ont fait de sa théorie sur le *principium pure possibile*, une application inattendue : « *Aliis tamen... fundantes se super unum quod ego dixi et declaravi, in quadam quaestione quam disputavi...* Nunc ergo *dicunt* ipsi, sicut videmus in substantia concreatum esse principium pure possibile quod naturaliter est transmutabile in formam, ita possibile est quod concreatur... accidentibus principium purum possibile quod per naturam sit transmutabile in totam substantiae actualitatem : sed accidentia naturaliter possent per se existere. Quamvis ergo (*dicunt ipsi*) accidentia existant in sacramento altaris per se non naturaliter sed supernaturaliter, tamen, *dicunt ipsi*, quod est eis adnexum principium pure possibile ad totam actualitatem substantiae... ideo potest dici eis naturaliter generari tota actualitas substantiae, quantum ad materiam et quantum ad formam. Quod autem accidentia per se existant, supernaturale est; sed quod de illis possint vermes generari ratione illius principii pure possibilis, hoc est naturale » (p. 47-48). On aura remarqué son insistance à se désolidariser d'avec ces aventureux : « Sic videtur *quibusdam* dicendum; quorum opinionem *nec approbo nec reprobo.* » Est-ce assez clair ? Or, ces vues étranges, sont non seulement pleinement approuvées, mais adoptées dans IV *Sent.*, d. XII, a. 2, q. 2.

Après avoir rappelé l'existence du *principium pure possibile*, il déclare : « Unde *dicendum est* quod sicut materiae concreata est talis possibilitas transformabilis in formam, ita in transmutatione convertitur per creationem, accidentibus remanentibus, possibilitas transmutabilis non tantum in formam sed etiam in infimum actualitatis gradum... et per talem possibilitatem potest, ex illa specie, compositum ex materia et forma generari. Et quamvis creatio illius possibilitatis et eius annexio cum accidentibus panis sint supra naturam, tamen conversio illius possibilitatis in actualitatem, quae est substantia, est per naturam cum corrumpuntur. ... » (p. 153).

Si le *Commentaire* avait été publié au moment où se tenait le *Quodlibet*, il aurait été impossible d'attribuer à d'autres une manière de voir qu'il avait expressément adoptée et soutenue.

15. — La question 15e : « *Utrum causa praecisa quare duo corpora non possunt esse simul, sit dimensio* », dont nous avons déjà parlé [2], est reprise dans le IVe livre (IV *Sent.*, d. XLIX, a. 4, q. 5; p. 680). Le *Commentaire* est plus complet : il rappelle trois théories distinctes,

[1] Voir plus haut, l'appendice II, p. 413.

[2] Voir plus haut, l'appendice II, *ibid.*

dont la seconde est celle défendue par saint Thomas. Celle-ci sourit davantage à notre docteur : « Qui vult tenere secundum opinionem, quae mihi videtur intelligibilior» (p. 681): l'explication est plus poussée également et les mots mêmes rappellent mieux le Docteur Angélique.

20. — La question 20e démontre que les vertus morales ont principalement leur siège dans la volonté (III *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 1; p. 370). Dans le *Commentaire* les arguments *pro* et *contra* sont en plus grand nombre, mais la réponse est plus brève : la doctrine, pour le fond, est la même.

23. — La question 23e défend la licéité des rentes viagères. Nous avons montré déjà que Richard combat ici Henri de Gand [1]. Le *Commentaire* reprend la même conclusion (IV *Sent.*, d. XV, a. 5, q. 5; p. 222). Le *Quodlibet* est plus développé, et cependant il ne traite qu'un aspect de la question générale examinée dans le *Commentaire*. Ainsi lisons-nous : « Declarare autem per quem modum in praedictis contractibus servetur aequalitas et possit emens lucrari, omitto propter prolixitatem, et quia esset aliqua digressio » (p. 223). Comment se fait-il cependant qu'il ne renvoie pas au *Quodlibet*, où la question est plus longuement traitée, comme il renvoie parfois aux *Quaestiones disputatae* ?

Doit-on en conclure que les *Quodlibets* n'étaient pas rédigés ? Argument négatif et partant peu péremptoire.

24. — Question 24e, sur la simonie (IV *Sent.*, d. XXV, a. 3, q. 3; p. 387). Comme souvent, les arguments *pro* et *contra* sont plus nombreux dans le *Commentaire*, qui est mieux ordonné. Il n'y a pas de différence pour les idées.

29. — Question 29e (IV *Sent.*, d. XV, a. 5, q. 8; p. 275), sur les jeux. Dans l'explication (p. 226 et p. 77), le texte est littéralement le même sauf un ou deux mots : ce qui ne peut s'expliquer par la seule mémoire.

## QUODLIBET III

1. — Question 1re : « *Utrum futura sint realiter praesentia aeternitati* » (I *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 1; p. 344.)

Le *Quodlibet* a deux arguments en plus dans le « *videtur quod non* »; le *Commentaire*, par contre, en a trois en plus dans le « *contra* ». Seulement, ces mêmes arguments, le *Quodlibet* les amène dans la preuve même de la thèse, et l'autorité de saint Anselme est plus développée. Remarque curieuse : les arguments communs sont exprimés dans les mêmes termes, à peu de chose près. Mais surtout, la deuxième opinion exposée dans le *Commentaire*, qui est celle soutenue dans le *Quodlibet*, suit exactement le même développement, presque mot à mot, ce qui ne peut être l'effet du hasard : mêmes exemples, même excuse. Une première différence à noter est que dans le *Commentaire* l'opinion est introduite par « *dicunt isti* » que remplacent dans le *Quodlibet* les mots : « *dico ergo* ». Mais cela tient à une différence plus profonde. Le *Commentaire* ne se prononce pas entre les deux doctrines : au contraire

[1] Voir plus haut, l'appendice II, p. 414.

le *Quodlibet* prend position pour la deuxième opinion, tout en concédant, semble-t-il, une certaine probabilité à la première, puisque Richard déclare : « Qui non vult tenere istam opinionem... potest concedere » (*Ibid.*, ad 8m).

2. — Question 2e : « *Utrum actio peccati, in quantum actio, sit a Deo* » (II *Sent.*, d. XXXVII, a. 2, q. 1 ; p. 452). Le *Quodlibet* examine la question plus à fond, mais le *Commentaire* expose et réfute l'opinion contraire.

3. — La question 3e se demande si Dieu est la cause unique de la conversion du pécheur (IV *Sent.*, d. XV, a. 1, q. 7 ; p. 198 ; d. XVII, a. 4, q. 1 ; p. 260). Mêmes idées et mêmes exemples, mais mieux présentés dans le dernier ouvrage. La seule différence notable est à propos de la conversion de saint Paul. Le livre sur les *Sentences* se contente de donner les deux opinions en cours, tandis que le *Quodlibet* affirme que saint Paul a coopéré à sa conversion.

9. — La question 9e : « *Utrum species vini transsubstantiati in sanguinem Christi possint corrumpi per additionem vini* », reprend encore une fois la théorie du *principium pure possibile*. Ici, une fois de plus, comme dans la question 12e du *Quodlibet* II, son application à la transsubstantiation est attribuée à d'autres : « *isti* » (p. 98-99). Une différence est à souligner : déjà dans ce *Quodlibet* III, Richard semble adopter ce point de vue. Nous ne retrouvons plus cette déclaration : « *nec approbo nec reprobo.* » Au contraire, il termine son exposition des deux théories par ces mots : « Ex praedictis potest videri quid, sine praeiudicio et pertinaci assertione *dici possit* », et un peu plus bas : « Haec de praedicta.. opinione sic volo esse dicta, ut si quid sit ibi quod non sit de communi opinione magistrorum non accipiatur ut assertive dictum, sed ad excitandum intellectum ad investigationem. » Ce n'est pas une adhésion très franche, assurément ! N'aurait-on pas cependant ici un stade intermédiaire entre la pure abstention du *Quodlibet* II et l'affirmation décidée du *Commentaire* ? On serait porté à le croire.

12. — La question 12e, sur les illusions diaboliques, se rapproche un peu du *Commentaire* (II *Sent.*, d. VIII, a. 2, q. 3 ; p. 109), mais le sujet est très différemment traité.

15. — La question 15e traite du caractère sacramentel (IV *Sent.*, d. V, a. 2, q. 1 ; p. 62).

Le *Quodlibet* est plus développé et plus complet, mais les raisons *pro* et *contra* sont beaucoup plus nombreuses dans le *Commentaire*.

17. — Question 17e : « *Utrum sacramentum paenitentiae respectu eorumdem peccatorum in numero habeat efficaciam, ex vi sacramenti, quotiescumque fuerit receptum a paenitente* » (IV *Sent.*, d. XVIII, a. 2, q. 4 ; p. 275).

Aux deux endroits cités notre docteur se contente de rapporter les avis qui divisaient les théologiens et d'en examiner le bien fondé. Mais la disposition est différente : la première opinion du *Quodlibet*, qui affirme l'efficacité du sacrement, est devenue la seconde du *Commentaire*. Une partie des arguments a changé de place, comme si Richard ne leur attribuait plus la même valeur relative. En outre, le *Commentaire* sur les *Sentences* donne une raison de plus en faveur de la seconde opinion, et deux raisons nouvelles en faveur de la première.

Les *auctoritates* sont différentes : mais, le sujet est traité avec plus d'ampleur dans le *Quodlibet*.

19. — La question 19e : « *Utrum retrahens aliquem ab ingressu religionis teneatur restituere vel pro ipso intrare* », n'est qu'une application particulière de la doctrine générale exposée au IVe livre (IV *Sent.*, d. XV, a. 5, q. 4; p. 219). Le même cas est d'ailleurs traité dans la réponse à la 8e objection (p. 221), mais sans indiquer qu'il a été l'objet d'un examen plus étendu : on pourrait peut-être en tirer une preuve *ex silentio* contre l'antériorité du *Quodlibet*. Mais d'autre part, ce dernier ne renvoie pas davantage à la théorie générale développée dans le *Commentaire*.

En outre, remarquons que le *Quodlibet* propose trois exemples destinés à illustrer et à confirmer sa solution, exemples qui se lisent dans le livre sur les *Sentences*; premier exemple : si je coupe une conduite d'eau qui passe par ma propriété, non pour nuire au prochain, mais parce qu'il m'est nécessaire de construire une tour, je ne suis pas tenu à payer des dommages et intérêts; il en est de même, et c'est le second exemple, si un clerc obtient par ses sollicitations un bénéfice que le collaborateur avait l'intention de donner à un autre (dans le *Commentaire*, ad 7m; p. 221); le troisième (*Ibid.*, ad 9m) : « Si mulier habens maritum de quo non habet prolem, suscipit prolem ex adulterio, ad quod sequitur exhaeredatio fratris mariti »; dans le *Commentaire*, sans hésiter, Richard déclare : « Mulier illa non excusatur quin teneatur ad restitutionem. » Dans le *Quodlibet*, il est moins affirmatif : « Secundum *quosdam*, quia secundum multos est dubium. »

26. — Question 26e : « Un pécheur peut-il résister aux tentations graves? » (II *Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 2; p. 358).

Richard dans les deux endroits défend la thèse commune : « Non potest diu stare quin cadat. » Mais le *Commentaire* rappelle en outre une opinion contraire et la réfute : de plus, il contient un plus grand nombre de raisons pour et contre. Les deux instances du *Quodlibet* se retrouvent dans le *videtur quod* (la 3e et la 4e raison). A la première, la réponse est la même dans les deux cas, mais à la seconde instance, Richard, dans le *Quodlibet*, propose deux solutions possibles, qu'il abandonne et auxquelles il substitue, dans le *Commentaire des Sentences*, une réponse unique, différente des précédentes.

27. — Question 27e, sur les tailles (II *Sent.*, d. XLIV, a. 3, q. 1; p. 527).

La solution est la même et formulée dans les mêmes termes, sauf quelques mots omis dans le *Commentaire*. Cette similitude littérale dans un long développement ne peut s'expliquer par le hasard ou la seule mémoire. Le *Commentaire* des *Sentences* propose quelques arguments *pro* et *contra* en plus; mais le *Quodlibet* se termine par une dissertation sur les cas où le roi peut imposer des taxes.

## CONCLUSIONS

1. — La comparaison que nous venons de faire entre les *Quodlibets* et le *Commentaire* montre que ces deux œuvres ne sont pas indépendantes. Les similitudes si nombreuses doivent nous faire supposer

que l'auteur en composant l'une avait l'autre à portée de la main, et l'a consultée parfois. Mais quel est l'ordre de priorité ?

II. — Les *Quodlibets* sont généralement plus développés que les questions correspondantes du *Commentaire* sur les *Sentences*; ils sont mieux ordonnés, sauf quelques exceptions que nous avons signalées. Cette constatation se vérifie, non seulement pour le quatrième livre, mais également pour le second et le troisième.

Généralement aussi, la position est plus ferme et plus affirmative dans les *Quodlibets* (voir *Quodl.* II, q. 6, q. 7, q. 8, q. 29. — *Quodl.* III, q. 1,q. 3, q. 19); mais ici encore il y a des exceptions : ainsi le *Commentaire* tranche alors que le *Quodlibet* I, q. 8 et le *Quodlibet* III, q. 2, hésitent. Cette différence peut tenir au genre différent des deux œuvres, autant qu'à une évolution de pensée. Tous ces indices sont donc incertains.

III. — Comme nous l'avons relevé plus haut [1], la 8e question du Ier *Quodlibet* nous inclinerait à croire que ce *Quodlibet* est antérieur au IIe livre des *Sentences*; la 12e question du IIe *Quodlibet* [2] ainsi que la 9e du IIIe *Quodlibet* [3] donnent un excellent argument en faveur de l'antériorité des *Quodlibets*, au moins par rapport au IVe livre.

Mais cette conclusion se heurte à certaines difficultés. Comment se fait-il que le livre des *Sentences*, qui cite parfois les *Quaestiones disputatae*, ne renvoie pas aux *Quodlibets*, si ceux-ci avaient déjà vu le jour ? (en particulier à *Quodl.* II, q. 23; *Quodl.* III, q. 19). A cette objection on peut répondre que les *Quodlibets*, qui citent également les *Quaestiones disputatae*, ne mentionnent pas le *Commentaire*.

Nous avons constaté aussi quelques indices qui inclineraient à placer le premier livre du *Commentaire des Sentences* avant 1286, c'est à dire avant le terme du IIe *Quodlibet* [4].

Même le quatrième livre suggère quelques indices probables en faveur d'une date plus ancienne : son silence sur les arguments de Henri de Gand [5], n'invite-t-il pas à croire que le IVe livre fut lui-même composé avant 1287 ? Cependant ces raisons, purement négatives, doivent céder, à mon avis, à la preuve très solide que nous avons tirée du *Quodl.* II, q. 12, renforcée par l'examen du *Quodl.* III, q. 9 [6].

IV. — Au total, *par le seul examen interne*, il semble extrêmement probable que le IVe livre du *Commentaire* parut après les *Quodlibets*.

On pourrait croire que le premier livre leur est antérieur, bien que la chose reste douteuse.

On serait porté à admettre que le troisième livre fut édité en même temps que le quatrième. Nous lisons, en effet, à la fin de ce livre cette prière : « Eius clementiam ex cordis intimis invocemus, ut ipse, per gratiam suam velit animas nostras a lepra peccati curare et det

[1] P. 435.
[2] P. 437.
[3] P. 439.
[4] P. 436.
[5] P. 434.
[6] Voir plus haut, p. 437, 439.

mihi virtutem convenienter tractandi materiam quarti libri ad laudem eius... [1]. »

Quant au livre I, il semblerait plus probablement antérieur au I^er *Quodlibet*.

---

[1] Le premier livre se termine ainsi : « Cuius redemptionis efficaciam et effectum nobis omnibus et specialiter mihi, tribuat Dominus... ». Le second conclut par cette invocation : « Ad quam salutem, per oboedientiae perseverantiam, nos perducere dignetur et specialiter me, per D. N. J. C.... ».

## VI

# LES ERREURS D'OLIVI
# LES PROPOSITIONS CENSURÉES

Nous n'avons pas à examiner si les propositions condamnées ont été soutenues dans le sens condamnable. De nombreuses apologies ont été tentées. La principale est celle d'Ubertin de Casale, qui s'efforça de démontrer que toutes ces propositions étaient alors librement discutées dans les écoles, que plusieurs thèses condamnées n'avaient pas été défendues par Pierre Jean Olivi, et que d'ailleurs il avait soumis tous ses écrits à la correction du Saint-Siège [1].

Notre but est plus modeste : nous avons recherché dans les œuvres de Richard ce que notre docteur pensait des différentes thèses proscrites, et comme le lecteur, qui aura la patience de nous suivre, le remarquera, nous n'avons trouvé dans Middleton aucune trace d'animosité personnelle contre Olivi, ni même d'attaque directe contre ses doctrines. Cette constatation confirme l'impression que nous laissent les écrits de Richard : notre docteur était éminemment un esprit pondéré et calme.

1. — Sur les 36 propositions censurées à Paris en 1283, les ennemis d'Olivi en retinrent principalement sept pour les proposer au concile de Vienne, auxquelles ils ajoutèrent une erreur tirée de ses *Postilles sur les Évangiles* relativement à la mort du Christ [2]. Contrairement au récit de saint Jean, Jésus n'aurait pas été mort au moment où il reçut le coup de lance. Quoi qu'il en soit de la manière dont Olivi avança cette idée, elle fut condamnée par le concile de Vienne [3]. Richard ne s'occupe pas de cette question.

2. — Les adversaires d'Olivi l'accusèrent d'erreur sur la sainte

---

[1] Ehrle, *Vorgeschichte*, t. II, p. 389-406 ; cfr Wadding, *Annales*, t. V, an. 1283 et 1285. Sur Olivi, voir Ueberweg, p. 458-459, 161*. — De Wulf, *Histoire*, 4e édit. 1924, p. 364-371. — B. Jansen, S. J., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Quaracchi, 1922 et 1924. — Id., *Petrus Joh. Olivi*, dans *Stimmen der Zeit*, t. XCVI, 1918, p. 105-108. — Belmond, *Deux penseurs franciscains*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923. p. 188-194.

[2] Ehrle, *Vorgeschichte*, t. II, p. 367.

[3] Mansi, t. XXV, p. 411. Denzinger, *Enchiridion*, n. 480. — Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, 1915, t. VI, p. 666.

Trinité [1]. Dans le document de 1283, la 3e erreur est ainsi formulée : « Divina essentia non potest esse essentia trium suppositorum, nisi habeat quodammodo et per quamdam aequivalentiam in se vim trium formarum seu trium essentiarum. Sed hoc non potest esse nisi sit pluribus modis in se posita et nisi sit ter, ut ita dicam, replicata et geminata... *Concorditer : error circa fidem. Et male loquitur et periculose...* [2]. » Et dans les propositions imposées à l'adhésion d'Olivi nous lisons : « Quod divina essentia est una in tribus suppositis, nullo modo replicata vel geminata, aut itero posita, aut plurificata », et la suivante : « Quod in divinis non est ponere essentiam producentem et productam. *Et contrarium est error* [3]. » Quel que soit le sens que Jean Pierre ait pu donner à ces mots [4], il est manifeste que la proposition, telle qu'elle était soumise à l'examen de Richard, était malsonnante. Dans son *Commentaire* (I *Sent.*, d. V, q. 1 et 2; p. 67-68), notre docteur, combattant directement l'hérésie de Joachim de Flore, rejette les expressions « *essentia generat* », « *essentia generatur* », et dans la distinction II, a. 2, q. 1, ad 1m; p. 34, c. 2, il montre que l'essence divine n'est pas multipliée, mais je ne trouve aucune allusion à Olivi.

3. — Sur le mariage, les censeurs avaient condamné la proposition suivante : « Quod sacramentum matrimonii non videtur dici univoce sacramentum cum aliis sacramentis gratiae... Non ergo videtur habere aliam rationem sacramenti, quam serpens aeneus, vel tabernaculum seu arca Moysis et consimilia... Subditur autem loco correctionis a latere articulus magistralis... Cum matrimonium sit sacramentum novae legis et conferat gratiam, affirmare contrarium est *erroneum*, sustinere *haereticum*, dubitare *illicitum* [5]. » Que Pierre Olivi puisse être excusé par l'autorité d'anciens canonistes [6], c'est possible; il est vrai aussi que la question n'avait pas encore été expressément définie [7] : mais on ne niera pas que les censeurs voyaient juste et défendaient la vérité. Cette doctrine de foi, Richard la défend résolument (IV *Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 3; p. 405, et a. 4, q. 2; p. 408), mais on chercherait en vain une allusion directe à Olivi.

4. — Sur le baptême des enfants, la censure des maîtres parisiens note la proposition suivante : « Quod virtutes non dentur parvulis in baptismo [8]. » Cette question controversée entre les anciens scolastiques, fut tranchée par le concile de Vienne : « Opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam *probabiliorem*... sacro approbante concilio duximus eligendam [9]. » Comme le remarque Hefele : « Il suffit de lire ce décret pour se convaincre qu'il n'entame en rien l'enseignement

---

[1] Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 367.

[2] Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, Paris, 1728, t. I, p. 226.

[3] *Ibid.*, p. 230.

[4] Wadding, *Annales*, *loc. cit.* — Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 392.

[5] d'Argentré, *loc. cit.*, p. 228, 230. — Ehrle, *Vorgeschichte*, II, 368.

[6] Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 389.

[7] Saint Thomas se prononce encore avec réserve sur la grâce conférée par le mariage (*Suppl.* q. XLII, a. 3).

[8] d'Argentré, *op. cit.*, p. 231. — Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 369.

[9] Mansi, t. XXV, c. 411. Denzinger, n. 483.

d'Olivi, qu'il ne condamne nulle part et ne contredit pas [1]». Nous ne savons pas quelle note la censure imprimait à la proposition d'Olivi, mais nous savons que ses ennemis au concile de Vienne la proposaient comme «*veritatem catholicam in dubium revocando* [2]», ce qui était excessif. Dans son *Commentaire* Richard n'examine pas la question.

5. — L'âme forme [3] du corps : «Pars animae intellectiva non unitur corpori ut forma, quamvis uniatur ei substantialiter... Et ad hoc dictum subditur magistralis sententia a latere : *communiter*, *error periculosus notabiliter*.» A cette erreur les censeurs opposent la proposition contraire : «Quod anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani. Nec tamen propter hoc sequitur, quod non sit libera, vel quod sit extensa vel mortalis; vel quod det corpori esse immortale, et *contrarium est error*.» Et dans sa défense, Olivi ajoute : «Quod anima intellectualis non informet corpus sed tantum per sensitivam... Videtur enim mihi quod ibi sit periculum destructionis suae immortalitatis, et suae libertatis et suae intellectualitatis et caeterorum inconvenientium... Fateor tamen quod si anima esset una natura et simplex in qua consisterent potentiae, quasi rami orientes a radice sua, sicut quidam magni sentiunt, oporteret, ut credo, necessario teneri, quod anima secundum totam suam essentiam informaret corpus [4].»

Ces assertions étaient assurément graves. Richard à plusieurs endroits traite la question (II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 3; p. 215. — *Quodl.* I, q. 13; p. 19. — *Quaest. disput.*, q. 38). Il semblerait que sur ce point Richard combat Olivi. Ce qui me le fait croire, c'est l'insistance avec laquelle il affirme que c'est bien l'âme rationnelle, l'âme intellectuelle qui est la forme du corps. Ce qui est encore bien plus suggestif, si l'on compare ces questions avec celles traitées par saint Bonaventure, qui n'appuie en aucune façon sur cette vérité et la suppose admise. Écoutons notre docteur dans son *Quodlibet* : «Ergo forma per quam homo reponitur in specie est anima rationalis; animam rationalem autem vocamus animam intellectivam : anima ergo intellectiva est corporis humani substantialis forma, ita quod est forma per quam homo reponitur in hominis specie... Et constat quod non est eius materia, neque forma incompleta : restat ergo quod anima intellectiva sit ipsius hominis forma, per quam reponitur in specie... Ergo oportet ponere quod sit primus actus corporis physici organici. Et ex his auctoritatibus patet quod anima intellectiva est humani corporis forma» (p. 19). Et il répond à l'objection : «Cum enim dicis quod forma incorporea non potest esse corporis forma... Solvo per interemptiones...; forma enim incorporea bene est corporis forma, ita quod sit in qualibet parte corporis tota, sic intellectiva est humani corporis» (p. 20).

[1] Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 670.

[2] Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 369.

[3] B. Jansen, S. J., *Eine Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele*, dans *Franziskanische Studien*, t. V, 1918, p. 153-175, 233-258. — Id., *Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi*, ibid., t. IX, 1922, p. 49-69.

[4] d'Argentré, *op. cit.*, p. 228, 230, 232.

Mais, à part cette insistance, rien qui fasse penser directement à Olivi [1].

Les ennemis d'Olivi ont transformé cette erreur philosophique en erreur christologique : « Ex quo posset inferri quod Christus, qui veraciter nostram humanitatem assumpsit, non fuit in quantum homo ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens, sicut fides docet catholica [2]. » Il ne semble pas que les censeurs parisiens aient envisagé la question sous cet aspect théologique. Mais c'est à ce point de vue que se mit le concile de Vienne lorsqu'il a condamné l'erreur d'Olivi [3].

6. — Le caractère sacramentel aussi fut mal expliqué par Olivi [4]. La censure de 1283 lui reproche d'avoir soutenu : « Quod character non plus ponat in anima quam dedicatio ecclesiae [5] ». Nous ignorons comment les juges avaient apprécié cette formule. Richard examine longuement la question du caractère (IV *Sent.*, d. V, a. 2, q. 1 ; p. 62) ; après avoir rapporté l'opinion : « Dicunt quidam quod character non est aliquid absolutum in anima sed solum relatio ordinis ad aliquam sacram passionem vel actionem », il conclut : « Quia praedictae rationes [contra hanc positionem] probabiles sunt, et Damaso et Dionysio earum conclusio concordare videtur... et etiam communi opinioni doctorum in theologia, ideo concedo quod character non importat solam relationem sed aliquid absolutum super quod fundantur relationes. » Ce n'est pas une affirmation assurément très enthousiaste !

Et ad 4$^{m}$ : « Si inter consecrationem ecclesiae et consecrationem hominis per baptismum sit aliqualis similitudo quantum ad ea quae geruntur exterius : similitudo tamen est multiplex et magna quantum ad ea quae fiunt in anima suscipientis sacramentum interius » (*Ibid.*, p. 63). Il est vrai que, dans un écrit antérieur (*Quodl.* III, q. 15), il est beaucoup plus affirmatif : « Ad istam quaestionem dicunt quod character est relatio tantum qua ordinatur anima ad hoc ut sit templum Dei, sicut consecratio ecclesiae non est aliud quam quaedam ordinatio ad hoc ut sit templuum Dei » (*Quodl.* III, q. 15 ; p. 109). Y a-t-il ici une allusion directe à Olivi ? Qui le dira ? En tout cas, c'est bien sa doctrine ou du moins la doctrine censurée quatre ans plus tôt.

Voici maintenant son jugement : « Quia tamen contra opinionem est communis doctorum opinio, contra eam videtur esse auctoritas Damasi... et etiam auctoritas Dionysii... ideo illam opinionem non teneo, sed dico quod character dicit aliquid absolutum in anima. Est enim qualitas in anima supernaturaliter creata a Deo » (*Ibid.*, p. 109). C'est assurément un langage bien modéré.

---

[1] Je ne comprends pas que M. De Wulf ne souligne pas la différence qui existe entre la doctrine de Richard et celle de Pierre Jean Olivi (*Histoire*, 4$^{e}$ édit., p. 368).

[2] Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 369.

[3] Mansi, t. XXV, p. 410. — Denzinger, n. 480. — B. Jansen, S. J., *Quomodo spectat definitio concilii Viennensis de anima*, dans *Gregorianum*, t. I, 1920, p. 78-90.

[4] Ehrle, *Vorgeschichte*, II, p. 369.

[5] d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, t. I, p. 231.

7. — Les deux dernières erreurs touchaient à la pauvreté. Nous n'avons rien trouvé qui se rapporte à la matière dans Richard.

Outre ces erreurs, jugées plus compromettantes, puisqu'on les poursuivit jusqu'au concile de Vienne, il reste 29 autres propositions censurées de moindre importance. Quelques-unes regardent la pure philosophie. D'autres semblaient porter atteinte à des doctrines chères à l'Ordre, comme ayant été professées par saint Bonaventure : telles les propositions qui paraissaient mettre en danger la théorie des « *rationes seminales* ». Je crois que c'est la raison qui les fit noter : « Post hoc ponitur aliud dictum meum quo nego essentias formarum educendarum esse in materia, sic tamen quod nec propter hoc debent dici creari aut fieri ex nihilo [1] »; et la proposition suivante : « Quod non est ponere rationes seminales in materia quae proficiant in actum completum »; et la troisième : « Quod forma non generetur de aliquo sed de nihilo producatur ab agente creato », et Olivi ajoute : « Hic articulus non differt a primo, id est proxime praecedente, sed ut viderentur plures, malevoli de uno fecerunt plures [2]. »

Une lettre de Peckham peut nous aider à comprendre la mentalité des juges d'Olivi et leur sévérité. Parlant de saint Thomas et de son école, il dit : « Quae sit ergo solidior et sanior doctrina vel filiorum S. Francisci, sanctae memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae,... vel illa novella, quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, *de rationibus seminalibus inditis materiae* et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat [3]. »

Richard abandonne saint Bonaventure [4] sur la question des raisons séminales, et il aurait pu concéder la seconde des trois propositions d'Olivi; mais il n'admet ni la première, ni la troisième : de plus, par respect pour saint Augustin, il garde le mot : « Respondeo quod ratio seminalis potest accipi proprie et communiter. Primo modo est quaedam activa vis in semine connaturalis eidem, per quam materia seminis determinatam respicit speciem et transmutatur naturaliter et per se ad formam quae reponitur in illa specie... Si autem accipiatur communiter, sic potest dici non tantum de vi praedicta sed etiam de principio pure possibili, transmutabili in formam educibilem per naturam de potentia materiae et sic materia unius elementi est ratio seminalis ad formam alterius elementi; et in elementis ad ea quae naturaliter generantur ex elementis » (II *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 2; p. 235, c. 2).

Notre docteur n'admet pas en effet que Dieu ait au moment de la création déposé dans les éléments comme la semence des formes futures : « In materia unius elementi non est potentia activa sibi naturaliter coaptata ad formam alterius elementi, sicut quod dicimus quod in grano est potentia activa coaptata ad formam talis plantae... » (II *Sent.*, d. XIV, a. 3, q. 3; p. 178). Les formes futures ne sont dans

[1] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 228.

[2] *Ibid.*, p. 232.

[3] MARTIN, *Registrum epistularum J. Peckham*, t. III, p. 901.

[4] BONAVENTURA, II *Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 2; voir le commentaire des éditeurs de Quaracchi, p. 443.

les éléments que potentiellement : « in materia est tota forma secundum pure esse potentiale. » Aussi, il répond à l'argument tiré de l'autorité de saint Augustin : « Augustinus vocavit ibi semen, non vim activam, sed quoddam principium pure possibile fundamento transmutationis naturalis concreatum, transmutabile per naturam in omnem formam, hoc est in omnem formam educibilem de potentia materiae (*Ibid.*, ad 1^m). Il a traité au long la question de l' « *eductio formarum ex potentia materiae* » dans ses *Quaestiones disputatae*, q. 17.

C'est, je pense, pour sauvegarder une autre doctrine chère aux augustiniens [1], la théorie de l'illumination divine, que fut condamnée comme fausse et périlleuse la proposition suivante : « Cum etiam divina voluntas non pendeat a nobis, ne sit in potestate nostra, si actio intelligendi non potest in nobis esse infallibilis sine operatione a sua sola voluntate dependenti, sicut est actio repraesentationis idearum et sicut est actio irradiationis, tunc actio intelligendi non erit in potestate nostra et per consequens nec actio volendi [2]. » En effet d'après l'explication qu'en donne Olivi, il s'agit bien ici de l'illumination. Richard a développé sa défense, très modérée, de l'illuminisme dans ses *Quaestiones disputatae*, q. 13 [3].

Quelques-unes des autres thèses me semblent graviter autour des erreurs principales citées plus haut. Par exemple, « Quod ad deletionem culpae non exigatur gratia informans [4] » semble connexe avec l'erreur sur le baptême des enfants. Il en va de même des deux suivantes : « Quod virtutes potentiis animae nullum habitum superaddunt » et : « Quod gratia nihil ponat in anima absolute [5]. » Richard ne parle nulle part *ex professo* de ces énonciations : mais les vérités contraires sont toujours au moins supposées : pour lui la grâce est incompatible avec la coulpe et « homo sine gratia gratum faciente non potest per liberum arbitrium resurgere a peccato quia resurgere a peccato est ad ea restitui quae homo amiserat per peccatum » (II *Sent.*, d. XXVIII, a. 2, q. 1; p. 358).

Pour les vertus, Richard discute longuement en quelles puissances elles ont leur siège : il suppose donc la question préliminaire résolue (*Quodl.* II, q. 20; p. 62, et III *Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 1; p. 370). Que la grâce soit quelque chose d'absolu, il en parle indirectement dans le *Commentaire* (II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 1 et 2; p. 339-342). Les propositions : « In augmento gratiae anima substantialiter non augmentatur » et : « Gloria non est in augmentum animae essentiale »,

---

[1] M. Grabmann, *Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule*, dans *Franziskanische Studien*, t. IV, 1917, p. 105-126.

[2] d'Argentré, *op. cit.*, p. 227. Dans les propositions à souscrire nous lisons : « Quamvis velle nostrum dependeat ab aliqua actione voluntatis divinae, est tamen nihilominus in potestate nostra » (p. 230) : ceci pourrait faire croire que c'est la responsabilité humaine que les censeurs ont voulu sauvegarder. Mais Olivi ne fait pas le rapprochement entre cette proposition imposée et celle condamnée : le document ne nous permet pas de conclure. — Voir aussi B. Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin, 1921.

[3] Voir *De humanae cognitionis ratione*, p. 221-248.

[4] d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, t. I, p. 231.

[5] *Ibid.*

sont équivalemment affirmées par Richard, lorsqu'il démontre que la grâce est un accident (II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, q. 2, p. 341), et dans la question où il montre les rapports entre la grâce et la gloire (II *Sent.*, d. XXIX, a. 1, q. 2; p. 363; *Quaest. disp.*, q. 32).

Pour les autres thèses théologiques condamnées en 1283, nous retrouvons la doctrine opposée dans Richard, mais sans allusion apparente aux témérités d'Olivi. Les censeurs avaient imposé la thèse suivante : « Quod idea dicit essentiam divinam ut imitabilem a creatura, non est contrarium fidei nec etiam rationi sed est potius communis opinio et secundum sanctos [1]. » Olivi avait en effet traité d'opposée à la foi la proposition : « Quidam volunt quod exemplar significet divinam essentiam prout est diversimode participabilis et imitabilis a diversis creaturis ita quod una ratio imitabilitatis unam dicat ideam et alia aliam [2]. »

Richard traite cette question dans son *Commentaire* (I *Sent.*, d. XXXVI, a. 2, q. 2; p. 312), avec grande modération, proposant les deux thèses opposées comme probables. D'ailleurs, ce que les censeurs semblent avoir réprouvé c'est la témérité d'Olivi taxant de contraire à la foi une opinion assez communément reçue.

Encore sur les idées en Dieu, les censeurs imposèrent cette doctrine : « Ideae in Deo realiter non differunt [3]. » On reprochait en effet à Olivi d'avoir soutenu : « Quod in Deo sunt ideae essentialiter aut realiter differentes [4]. » Richard défend la thèse orthodoxe (I *Sent.*, d. XXXVI, a. 2, q. 3; p. 314).

Le gouvernement divin et la conservation des êtres avaient, disait-on, été mal expliqués par Olivi : « Quod Deus continue res creat ita quod earum conservatio est continua earum creatio [5]. » On avait opposé la thèse traditionnelle : « Quod conservatio vel gubernatio rei non est secunda creatio, vel iterata factio ipsius. Et contrarium est *manifeste falsum* [6] », thèse défendue par Richard (II *Sent.*, d. I, a. 1, q. 1, 3 et 4; p. 5, 6-8).

On sait que l'école franciscaine fut toujours très opposée à la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cependant, elle rejetait cette formule compromettante, qui aurait semblé égaler la créature au Créateur : « Nec ista praedicatio est recipienda, essentia creaturae est suum esse. » On comprend que les juges d'Olivi aient protesté contre un énoncé comme celui-ci : « Quaelibet creatura est suum esse, quia in creatura non differt essentia et esse [7]. » Richard a plusieurs fois abordé la question de la distinction de l'essence et de l'existence (II *Sent.*, d. III, a. 1, q. 1; p. 49 et *Quodl.* I, q. 8; p. 12) [8]. Dans ses ouvrages notre docteur a bien soin de marquer que, bien que l'essence et l'existence soient identiques, cependant « ideo haec praedicatio

[1] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 230.
[2] *Ibid.*, p. 229.
[3] *Ibid.*, p. 231.
[4] *Ibid.*, p. 232.
[5] *Ibid.*, p. 232.
[6] *Ibid.*, p. 231.
[7] *Ibid.*, p. 232.
[8] Voir plus haut, p. 397.

non recipitur : esse creaturae est ipsa essentia »; bien plus, dans son *Quodlibet*, il a tout un article, le quatrième, pour prouver que « nec tamen haec praedicatio est accipienda : essentia creaturae est suum esse » (p. 13). Cette insistance est-elle une réfutation d'Olivi ? ou bien simplement une précaution prise contre les tenants de la distinction réelle ? Nous ne pouvons pas le déterminer.

Une autre proposition censurée portait : « Quod quantitas et forma substantialis et accidentalis sint idem per essentiam : quia quantitas non differt per essentiam a re quanta [1]. » Sur la quantité, Richard s'est expliqué plusieurs fois [2] et principalement contre Gilles de Rome (*Quodl.* II,. q. 14; p. 50).

Olivi se plaignit qu'on lui avait attribué une phrase absolument saugrenue : « Quod locus nihil aliud est quam forma corporis ambientis... Quod ubi nihil aliud est quam locus. Hoc dictum est asininum [3]. »

La question des limbes avait aussi été une pierre d'achoppement pour Olivi, trop fidèle cette fois à saint Augustin : « Quod pueri paena sensibili puniuntur in limbo. De hoc in scholis nihil unquam asserui nec scripsi. Dixi tamen aliquando opinionem hanc discutiendam esse et non statim haereticam proclamandam, pro eo quod Augustinus in pluribus locis vocetenus hoc magis dicere videtur. » Si Pierre n'a pas dit autre chose, on ne peut lui donner tort; mais il semble bien avoir incliné vers la thèse d'Augustin, puisqu'il ajoute qu'après l'envoi de la censure parisienne en Provence, « quia tamen... quidam hoc esse haereticum firmiter proclamabant..., per modum denuntiationis significavi quid periculi posset videri in negatione huius dicti [4] ». Richard a exposé la doctrine commune sur les limbes (II *Sent.*, d. XXXIII, a. 3, q. 1; p. 414); et quant à l'autorité de saint Augustin, il l'explique par l'ardeur de la controverse pélagienne.

Enfin dans la liste des propositions censurées, nous en trouvons quelques-unes qui ne sont que des thèses thomistes. On peut excuser les censeurs parisiens par le fait que la doctrine thomiste était suspecte à l'Université et très combattue; et en particulier que l'Ordre franciscain s'était distingué dans la défense de la tradition augustinienne contre les innovations de saint Thomas; qu'on se rappelle la fougue d'un Peckham et l'ardeur de Guillaume de la Mare ! Mais ici nous relevons un phénomène curieux : certaines des propositions thomistes condamnées par la censure de 1283 ont été adoptées par Richard. Faut-il croire que déjà en cette année le jeune bachelier avait fait ses réserves ? C'est possible, car Olivi note d'une façon générale que certaines propositions ont été condamnées à l'unanimité, d'autres seulement à la majorité : « quorum quaedam, sive ab omnibus concorditer, sive a maiore parte vestrum [5]. » Notre texte étant incomplet nous ne savons pas si cette remarque se vérifie pour les thèses dont nous allons parler. Peut-être aussi, poursuivant ses réflexions et ses études, le jeune maître changea-t-il d'avis.

---

[1] D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum*, t. I, p. 232.

[2] Voir plus haut, p. 175.

[3] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 232.

[4] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 232.

[5] *Ibid.*, p. 227.

« Omne ens a se, necessario est summe simplex, quia non potest esse ex partibus compositum nec alteri compossibile... et subditur a latere : *instantia de anima rationali* [1]. »

Tout le monde reconnaît le grand principe de saint Thomas. Mais l'école franciscaine tenait vivement à la thèse de la multiplicité des formes incomplètes dans le composé humain. Qu'on se souvienne des condamnations portées par Peckham. A Richard aussi cette thèse était chère : il s'en est expliqué à plusieurs reprises (*Quaest. disput.*, q. 39 et II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 5; p. 218 et *Quaestio de gradibus formarum*); de plus, il tenait à la non-composition réelle de l'essence et de l'existence, que ce principe pouvait mettre en péril. Aussi, parlant de la simplicité de Dieu, à l'objection tirée de la simplicité de l'âme, Richard, après avoir répondu, ajoute : « Utrum autem esse realiter differat ab essentia secundum aliquod absolutum, vel non, hoc inferius declarabitur et si inveniatur quod non dicit rem absolutam ultra essentiam cuius est esse, tunc planum est quod per nullam potentiam posset esse creaturae separari ab essentia creata » (I *Sent.*, d. VIII, a. 3, q. 2, ad 4[m]; p. 89), ce qui ne porterait aucun préjudice à la simplicité divine [2].

La prescience divine, ou plus exactement le mode selon lequel Dieu connaît ce qui n'existe pas encore, était vivement disputé dans les écoles. Olivi avait dit :

« Quidam... moti fuerunt ad dicendum quod Deus non videt res futuras per aliquam praesentiam sui aspectus ad illas; sed solum per rationes ideales repraesentantes futura : unde et volunt quod Dei aeternitas non attingit praesentialiter omnia tempora et temporalia in ipsis suis naturis, quandiu non sunt in seipsis, nisi solum pro tanto quia rationes causales et ideales omnium temporum et temporalium sunt Deo praesentes ab aeterno. Hoc autem, meo iudicio, est simpliciter haereticum et contra omnium opinionem magistrorum... Et subditur a latere, loco correctionis : Hic voluerunt quod *fieret crux*. Quid significet ista crucifixio, nescio : nisi quod in littera sigillata est quidam articulus contra hoc dictum e directo cotatus qui talis est : Dicere quod res quae non sunt, sint praesentes Deo in sua propria natura vel existentia, et aliter quam per ideam, vel per suam causam est *falsum*. Et dicere quod hoc sit haereticum, *erroneum* est [3]. »

Assurément, dire qu'une proposition librement discutée dans l'école est hérétique, c'est un peu vif et d'autant plus que cette proposition imposée par les censeurs semble être l'opinion de saint Bonaventure [4]. Chose curieuse, l'opinion, rejetée comme fausse par les censeurs, semble bien celle que préfère Richard (I *Sent.*, d. XXXIX, a. 1, q. 1; p. 344 et *Quodl.* III, q. 1) :

« Ad istam quaestionem, dit-il, dans son *Commentaire*, dicunt aliqui quod futura non sunt realiter praesentia aeternitati sed ideae ipsorum

---

[1] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 228.

[2] Sur cette question voir aussi *Quaest. disp.*, q. 1.

[3] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 229; la proposition positive, p. 230.

[4] BONAVENTURE, I *Sent.*, d. XXXIX, a. 2, q. 3. — Les éditeurs de Quaracchi s'efforcent de montrer que sur ce point saint Bonaventure s'accorde avec saint Thomas : leurs raisons ne semblent pas démonstratives.

quae sunt realiter idem quod ipse Deus, per quas ideas ita perspicue Deus cognoscit futura, ac si essent ibi realiter praesentia. » Après avoir signalé les difficultés de cette position, il ajoute : « Ideo isti moti praedictis auctoritatibus et ratione... dicunt futura realiter esse praesentia aeternitati quia praesens aeternitatis est simplicissimum et immensum et ideo coexistit nostro praesenti... etc. [1] Qui volunt sustinere hanc opinionem secundam, possunt respondere ad argumenta quae sunt contra eam » (p. 344-345).

Et c'est la position qu'il défend dans le *Quodlibet* (p. 84). On s'étonne, après cela, que les éditeurs de Quaracchi croient qu'Olivi attaquait la position de saint Thomas.

« Quod Deus non potest facere materiam sine forma [2] » est une thèse thomiste bien caractérisée [3]. On la reprocha à Olivi, mais nous ne savons pas quelle qualification on lui appliqua. Richard était un adversaire convaincu de cette position, qu'il combat (II *Sent.*, d. XII, a. 1, q. 4; p. 146), mais sans aigreur, et rien ne montre qu'il ait en vue spécialement Olivi.

Enfin une proposition touchait à la vision béatifique : « Quod Deus in patria non videatur per aliquam similitudinem impressam sed per essentiam. » Voilà le reproche dont Pierre se défend : « Quod Deus per essentiam suam videatur sic quod essentia Dei sit nostro intellectui quasi-forma, seu ratio intelligendi immediata, seu quasi formale principium actus videndi, prout Thomas dicere videtur, pluries in scolis determinavi esse haereticum aut saltem in fide periculosum. Quod autem Deus per similitudinem non videatur, nunquam dixi, nunquam scripsi [4]. » Richard est beaucoup plus modéré : il rapporte quatre opinions, dont la dernière est celle de saint Thomas : et tout en admettant la probabilité de la seconde : « Quod intellectus animae Christi per aliquam speciem creatam et per ipsius Verbi praesentiam simul videt ipsum Verbum ita quod ipsa visio causatur ab intellectu... per illam speciem inchoative et incomplete, sed ab ipso Verbo sub ratione qua obiectum est, causatur completive... », il déclare de la quatrième : « Qui vult quartam opinionem tenere quae satis intelligibilis et probabilis aliquibus videtur, potest dicere... » (III *Sent.*, d. XIV, a. 1, q. 3; p. 131). Il donne le même choix ailleurs (IV *Sent.*, d. XLIX, a 3. q. 1; p. 665). Mais dans sa *Quaestio disputata*, q. 33, il posait en thèse la seconde opinion : « Quod ad praedictam visionem requiritur species informans intellectum angelicum. Quod praedicta species non sufficit sed cum ea requiritur divina essentia sub ratione obiecti movens intellectum angeli beati immediate per se ipsam [5]. »

De cette longue comparaison nous pouvons conclure que Richard se montre beaucoup plus modéré qu'Olivi lui-même, qui déclare facilement hérétique l'opinion qu'il n'admet pas. Bien plus, notre docteur fait preuve d'une grande largeur de vue et semble tout le

---

[1] C'est la thèse de saint Thomas (*Summa*, pars I, q. XIV, a. 13).

[2] D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum*, t. I, p. 232.

[3] *Summa*, pars. I, q. LXVI, a. 1.

[4] D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, p. 232.

[5] Voir mon article dans les *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 510.

contraire d'un partisan ou d'un fanatique. Il est bien remarquable que, dans ses œuvres, on ne puisse relever une trace d'aigreur ou d'animosité personnelle, ou même une attaque directe contre Olivi. Ceci ne préjuge pas l'attitude qu'il a pu prendre dans la question de la pauvreté; mais nous avons tout lieu de croire que les notes sévères de la censure ne sont pas de son inspiration.

# VII

# HENRI DE GAND
# GILLES DE LESSINES ET GILLES DE ROME
## (1276-1278)

Ayant été amené à comparer entre eux les écrits de Henri de Gand, de Gilles de Lessines et de Gilles de Rome sur la question, si passionnément débattue au XIII^e siècle, de la *pluralité des formes substantielles*, il nous a paru que les conclusions que cette étude suggère n'étaient pas dénuées de tout intérêt.

Dans un remarquable article sur la biographie de Henri de Gand, le cardinal Ehrle établissait jadis comme date probable du quatrième *Quodlibet*, l'année 1279 [1].

De son côté, le R. P. Mandonnet [2], dans sa magistrale étude sur *la carrière scolaire de Gilles de Rome*, par une heureuse conjecture qui rallia tous les suffrages, plaça le *De gradu formarum* en l'année 1277. Mais cette date, en faveur de laquelle le R. P. n'apporte pas de preuves directes, ne pourrait-elle pas soulever quelques difficultés ? En 1277 Gilles est un jeune bachelier en théologie, il a 30 ou 34 ans [3] ; comment a-t-il osé s'attaquer avec tant de fougue, à la veille de son admission comme docteur, aux sommités universitaires ? De plus, le *De gradu formarum* mentionne explicitement quatre ou cinq ouvrages importants, déjà édités [4] ; ce passé littéraire pouvait lui donner le droit de parler haut, mais ne force-t-il pas à assigner au *De gradu* une date plus récente ? N'aurait-il pas composé son libelle pendant les loisirs de son exil, et sous le coup de l'humeur causée par son expulsion ?

Il nous a semblé que l'étude de la 13^e Question du IV^e *Quodlibet* de Henri confirme et rend certaines les déductions savantes du cardinal Ehrle et du R. P. Mandonnet, en même temps qu'elle justifie encore, s'il en était besoin, la date de 1278 assignée par Mr. De Wulf au *Quodlibet* de Gilles de Lessines.

---

[1] EHRLE, *Heinrich von Gent*, p. 385, 394. — Le troisième est certainement de Pâques 1278 (*ibid.*, p. 386), les données sont moins sûres pour le 4^me.

[2] Dans la *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 1910, p. 484-489.

[3] MANDONNET, *loc. cit.*, p. 481.

[4] Cfr *infra*, 460.

Le R. P. Mandonnet, dans ce même article, écrivait aussi : « Un travail critique n'a pas été entrepris pour Gilles (de Rome)... On comprend sans peine le peu d'autorité d'une construction historique basée sur des matériaux suspects ou étrangers. Il en est ainsi pour Gilles. On a fait d'ordinaire entrer des écrits qui ne lui appartiennent pas et dont les doctrines ne sont pas les siennes, dans l'exposé de ses idées [1]. »

Assurément, nous ne pouvons même songer à entreprendre ici une étude critique approfondie des ouvrages de Gilles ; mais nous espérons pouvoir signaler des points de vue intéressants et établir quelques conclusions touchant un certain nombre de ses ouvrages.

### I. — HENRI DE GAND ET GILLES DE LESSINES

On peut affirmer sans exagération que toute la question 13e du IVe *Quodlibet* de Henri vise principalement deux adversaires, nos deux Gilles, mais surtout Gilles de Lessines. Analysons donc ce célèbre opuscule.

« *Utrum in quiditate rerum sensibilium materialium cadant plures formae substantiales re differentes* [2]. » La question est introduite par un argument en faveur de la pluralité, argument classique en la matière : « In VIIo *Met.* dicitur quod omnis definitio habet partes et quod partes definitionis sunt partes formae et eaedem definitionis et esse rei. »

La thèse de l'unité est soutenue par l'argument principal suivant : « Ex materia et forma fit unum sicut ex eo quod est in potentia et quod est in actu... Si ergo essent plures formae in eodem et ita plures actus, essent plura in actu et esse, non unum ; quod falsum est, dicente Boetio... »

Avant d'aborder franchement la solution du problème, Henri croit utile d'exposer d'abord les deux opinions antagonistes ; alors seulement il présentera comme une sorte de compromis sa propre conclusion : les pluralistes ont tort, croit-il, d'affirmer que, dans tous les composés, on trouve plusieurs formes ; c'est faux. Car, comme le tient la seconde opinion, les composés matériels n'ont qu'une seule forme, sauf l'homme, en qui les raisons théologiques forcent à reconnaître deux formes, mais deux seulement : « Ab uno... quod sit forma corporis mixti ; ab alio quod sit vegetativum sensibile et rationabile » (fol. CVIr).

Le résumé de la thèse pluraliste ne nous intéresse guère pour le moment ; notons seulement que Henri signale deux façons de concevoir la subordination des formes incomplètes, dont l'une répond parfaitement à celle défendue par Kilwardby et combattue par Gilles de Lessines [3].

Ces théories pluralistes réfutées, le docteur gantois aborde l'examen de la doctrine soutenue par les partisans de l'unité des formes.

Notons déjà, et c'est un premier indice en faveur de ce que nous

---

[1] *Loc. cit.*, p. 496.

[2] Gandavensis, fol. CIVv.

[3] De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. 95.

avançons, que cet exposé n'est que le résumé de Gilles de Lessines [1], reproduisant parfois les termes de ce dernier :

« *In unoquoque ente uno singulari, una tantum est forma substantialis dans esse subiecto* composito ex ipsa et materia, *et omnibus quae in eo* sunt; *vg. anima rationalis* in homine adveniens *corpori* humano *dat* homini quod sit homo et quod sit iste homo; *quod sit animal et quod sit hoc animal*, quod sit corpus et quod sit hoc corpus, quod sit substantia et quod sit haec substantia, quod sit ens et quod sit hoc ens. Dat etiam carni quod substantialiter sit caro et ista caro quae est hominis, et ossi quod sit os et hominis os et sic de aliis. Et quod rationes differentes inter se non habent nisi accidentaliter, per quae fiunt organa apta ad exercendum diversas animae actiones per ipsa, ut occulo quod videat, auri quod audiat et sic de ceteris operibus animalis» (fol. CVI$^{v}$).

Henri ne rapporte que quatre arguments en faveur de l'unité, mais tous les quatre sont de Gilles de Lessines, et parfois les termes sont presque identiques [2]. Voilà un second indice. Les autres arguments de Gilles ne sont pas mentionnés; mais cela ne fait pas difficulté, car Henri déclare ne retenir que les raisons principales : « Ista sunt, ut puto, fundamenta negantium omnino gradus formarum; licet forte possunt esse rationes plures aliae apparentes quas retractatio excludet » (fol. CVI$^{v}$).

La façon dont le Docteur Solennel conduit son argumentation pour montrer, contre la thèse adverse, la dualité des formes dans l'homme, prouve à l'évidence qu'il vise directement Gilles de Lessines. Son grand argument philosophique est tiré de la génération, argument classique chez les pluralistes, et que reprendra plus tard

[1] Voici le texte de GILLES DE LESSINES : « In unoquoque ente uno singulari unam tantum formam substantialem, dantem esse subiecto et omnibus quae in subietco dicuntur ante adventum huius formae. Credimus et ponimus ita quod totum esse subiecti et omnium partium eius essentialium sit ab ipsa forma quae dat esse ipsi subiecto specificum, verbi gratia anima advenit corpori physico, organizato, dans ipsi esse specificum, non tantum quod sit animal, sed quod sit hoc animal, vg. homo vel equus. Dicimus et credimus quod corpus tale, quod est subiectum animae quod rationem qua est corpus huius animalis habet a forma quae est anima, et rationem qua est physicum corpus huius animalis similiter habet ab anima, et rationem qua dicitur esse corpus physicum, organizatum huius animalis habet ab eadem anima quae dat esse subiecto cui advenit specificum.... unde dat esse et corpori et partibus eius et omnibus quae dicuntur esse in ipso individuo. Est etiam secundum hanc positionem consequens aliud quod illud esse a quo denominantur partes ipsius subiecti in quantum differunt in esse, vg. quod caro dicitur caro et non os, et pes dicitur pes et non manus, et sic de singulis, non est aliud ab esse quod habent ab anima nisi per accidens tantum... Similiter diversitas officiorum secundum quod denominantur aliud pes, aliud manus, aliud oculus, sequitur ipsum esse quod habent ab anima » (DE WULF, *Gilles de Lessines*, p. 55).

[2] Le premier argument résume le premier et le second de Gilles, DE WULF, *op. cit.*, p. (61). — Le 2$^{e}$ équivaut au 7$^{e}$ de Gilles, *loc. cit.*, p. (63). — Le 3$^{e}$ est un abrégé du 8$^{e}$, *loc. cit.*, p. (64). — Le 4$^{e}$ n'est autre que le 3$^{e}$ de Gilles, *op. cit.*, p. (61).

encore Richard de Middleton : « Diversorum agentium et diversis mutationibus impossible est terminum esse unum et eumdem numero. » Or, deux agents concourent à la production de l'homme, et par deux actions distinctes spécifiquement : Dieu créant l'âme, l'homme engendrant le corps. Donc il y a deux termes distincts produits, ou deux formes (fol. CVIII$^{v}$, CIX$^{r}$).

Henri prévoit une difficulté :

« Hic forte aestimabit aliquis [1] esse dicendum quod anima rationalis in homine, quamquam sit a Deo per creationem infusa, ut ponit fides catholica, tamen advenit ut forma materiae in composito quod est homo, et est terminus naturalis generationis in homine ad quem per se terminatur generatio, nec est ibi alia forma terminans generationem hominis et per hunc modum, quia sc. generans non intendit nisi assimilari sibi genitum secundum suam speciem. Unde et illo quo assimilatur habito, tunc primo cessat generationis motus » (fol. CIX$^{r}$).

Or, c'est précisément la réponse que Gilles de Lessines opposait, et en termes presque semblables, à cet argument favori des pluralistes [2].

Après s'être débarrassé de son mieux de cette première objection, Henri prévoit une nouvelle instance :

« Et forte ad argumentum diceret (singulier déterminé, c'est à dire le même aliquis) : quod motus diversi, differentes re, semper habent diversos terminos; *sed si unus est motus secundum rei veritatem*, qualis est motus generationis, *et alius sit non vere motus nisi secundum modum significandi*, ut est motus creationis, illud non oportet, et hoc *maxime quando unus* agentium *est tota causa* qua est virtus agendi in alio; tunc enim unus motus non ponit in numerum cum alio, quia sine uno non potest alius habere suum terminum et ubi unum propter alterum, ibi est tantum unum » (fol. CIX$^{v}$).

Telle est en effet la réplique de Gilles à un argument semblable de Kilwardby [3]. Richard emploiera le même argument (II *Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 5, arg. 3; p. 221), mais il aura à le défendre contre

[1] Remarquez le singulier; encore indéterminé ici, il devient personnel et déterminé dans la suite; nous verrons : « volet ostendere *ille* ». C'est d'autant plus remarquable qu'après avoir cité les paroles de Gilles, il change brusquement de nombre : « volunt aliqui dicere », ici ce n'est plus Gilles (fol. CX$^{v}$, O).

[2] « Licet anima rationalis in quantum huiusmodi, sit per creationem in quantum huiusmodi, ut ponit fides catholica, tamen ipsa advenit ut forma et terminus naturalis generationis in homine nec ibi alia est forma terminans generationem hominis. Hoc enim generaliter existimandum est verum, quod omne generans intendit producere speciem suam, quantum potest, et quod omnis motus generationis ibi terminatur ubi primo quod intendebatur acquiritur, et ideo generatio hominis in ipsa specie hominis, quae non est nisi per animam rationalem sic terminatur... » (De Wulf, *op. cit.*, p. (74).

[3] « Illud veritatem habet semper, si intelliguntur motus veri genere vel specie vel numero differentes. Sed si unus est motus secundum veritatem rei et alius qui dicitur motus, sit non vere motus nisi tantum secundum modum significandi, et maxime quando duorum illorum unus est per se tota causa alterius, et nihil potest unus nisi in quantum in ipso est virtus alterius agens, tunc non oportet quod sint duo termini » (De Wulf, *op. cit.*, p. (76).

une autre difficulté, toute différente, d'un adversaire encore anonyme pour nous.

Le dogme de la transsubstantiation fournit à Henri son second argument principal (fol. CIX$^{v}$). Ici encore, même procédé et même phénomène. L'argument proposé rencontre des contradicteurs, et ces contradicteurs sont saint Thomas et encore Gilles de Lessines. La première objection, traitée par la note marginale de « evasio vana », est la réponse de saint Thomas [1] : elle est expédiée d'une phrase. La seconde est qualifiée de « responsio frivola » :

« Ad hoc forte aliquis (encore le singulier) : quod *tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, non quia corpus est vel quia hoc corpus est* simpliciter *sed* solummodo *quia corpus Christi est*, secundum quod praetendere videtur *vis verborum* quibus dicitur in persona Christi : *hoc est corpus meum*. Ly meum determinat ly corpus ad esse corporis ut Christi est. Et ideo secundum rationem illam qua corpus dicitur corpus Christi et secundum illam dispositionem quam habet in Christo, fit conversio... Et ideo *in vita Christi ante passionem*, quando ipsemet consecravit, *facta est conversio in corpus mortale. Si vero* intra tempus mortis facta fuisset conversio, facta *fuisset in corpus mortuum*. Nunc vero cum fit *post Christi resurrectionem, fit in corpus immortale* » (fol. CX$^{r}$).

C'est exactement la réponse de Gilles et parfois les mots eux-mêmes concordent [2].

Henri s'efforce ensuite de montrer l'inanité de cette distinction, puis il ajoute : « Forte enim dicet (encore le singulier déterminé) : quod materia *licet habeat rationem materiae respectu animae, tamen cum hoc habet rationem subiecti* quod *plus dicit quam materiam* » (fol. CX$^{r}$). Ces mots forment la suite même de la réponse de Gilles citée [3].

Suit une longue dissertation de Henri pour réfuter cette explication (fol. CX$^{r}$—CXI). On peut encore y relever ces allusions à notre docteur de Lessines :

« Et sic forte dicet (toujours le même) quod materia per hoc quod habet rationem subiecti quod ut dictum est habet rationem formae,

[1] *Summa theol.*, pars III, q. LXXV, a. 6, ad 2$^{m}$.

[2] « Quod tota substantia panis... convertatur... in totam substantiam corporis, non quia corpus est, vel quia hoc corpus vel illud est, sed quia corpus Christi est. Hoc enim significat vis verborum per quae fit conversio : « hoc est corpus meum ». Non enim respicit vis convertens terminum suae conversionis, le corpus, quia rationem habet corporis... sed respicit le corpus secundum quod determinatur ad tale esse per hoc quod additur « meum », et ideo... Unde in omni tempore, secundum rationem qua potest dici corpus Christi, fit conversio per vim sacramenti, substantiae panis in ipsum corpus secundum ipsam rationem, et ideo si in vita Christi, ante passionem, facta esset conversio, erat in corpus mortale; si vero post resurectionem, erat in corpus immortale, et in utroque statu in corpus prout est subiectum vitae, si vero in triduo facta fuisset conversio, esset in corpus mortuum... » (De Wulf., *loc. cit.*, p. (87)-(88).

[3] « Nec propter hoc dicimus quod tota substantia panis conversa sit in materiam puram, quia corpus Christi licet habeat rationem materiae respectu animae, tamen cum hoc habet rationem subiecti quae plus dicit quam materia » (De Wulf, *op. cit.*, p. (88).

etiam habet veritatem carnis et veritatem corporis et veritatem organizationis, et quod hoc habet ab anima antequam ei uniatur perfecto actu et multo magis cum est unita ei perfecto actu. Et secundum hoc forte dicet (encore le singulier) quod transsubstantiatio panis non sit facta in animam Christi, aut in compositum ex corpore et anima; facta est tamen in verum corpus Christi secundum rationem qua est corpus Christi; hoc est in illud subiectum animae Christi secundum illam rationem qua subiectum animae Christi est » (fol. CXv).

Ces paroles résument la suite même de l'argumentation de Gilles [1]. Henri ajoute encore :

« Per dictam viam forte volet ostendere (désignation manifestement personnelle) quod corpus Christi vivum et mortuum erat idem numero, sine omni alia forma, dicendo quod *in corpore* Christi *mortui erat duo considerare*, quorum *unum est ratio subiecti per quam* suberat *privationi* vitae, aliud vero ratio individui, qua in se subsistebat perfectum per aliam formam. Primo modo est *una ratio subiecti* ut est in potentia ad formam et ut iam perfectum per formam. Et sic corpus Christi vivum et mortuum idem est numero, ex eadem sc. relatione... et *per illam relationem* (ut diceret) *unitur ei divinitas* » (fol. CXv).

Et de fait, c'est bien la réponse de Gilles à l'objection tirée de l'identité du corps du Christ vivant et mort [2].

Nous pouvons donc conclure :

I. — Henri s'est proposé une réfutation en règle, directe et complète de Gilles de Lessines.

II. — Cette constatation confirme la thèse de Mr. De Wulf, qui entre les deux dates, indiquées par les manuscrits, l'année 1278 (ms. de Paris) et l'année 1288 (ms. Bruxelles) se prononce sans hésiter pour la première [3]. En effet, le IVe *Quodlibet* de Henri ne peut pas être retardé jusqu'en 1288, vu que le VIIe est certainement de 1282 : donc le livre de Gilles que réfute le IVe *Quodlibet* est antérieur à 1282 et des deux dates 1278 et 1288, seule la première est acceptable.

III. — D'autre part, l'hypothèse du cardinal Ehrle datant le IVe *Quodlibet* de l'année scolaire 1278-1279 se trouve renforcée. La vivacité de l'attaque et son tour relativement personnel supposent un écrit tout récent. Ce que confirme encore le début de la question : « In forma vero est maximus error et praecipue *temporibus istis de gradu formarum substantialium* quoad numerum earum et ordine in eodem super quo mota est quaestio... Idcirco ergo eas prosequemur non brevi sermone... » (fol. CIVv).

### II. — HENRI DE GAND ET GILLES DE ROME

Après avoir réfuté Gilles de Lessines, Henri se tourne contre un autre adversaire :

« Ad eamdem opinionem [de unitate formae] confirmandam audi-

---

[1] De Wulf, *op. cit.*, p. (88).

[2] Les termes soulignés sont littéralement les mêmes; voir De Wulf, *op. cit.*, p. (85)-(87).

[3] De Wulf, *op. cit.*, p. (79-81).

vimus aliam quamdam positionem dicentem quod in homine est tantum cum materia anima rationalis et accidentia... Sed quod in homine triplex possit distingui corpus. Unum mathematicum a forma quantitatis et dimensionis accidentalis, quod est de praedicamento quantitatis. Aliud naturale a forma naturali substantiali quae est anima rationalis, habens virtute quidquid caeterae formae naturales habent.. quod est de praedicamento substantiae. Tertium materiale a partibus materiae extensis, sub partibus quantitatis : quod est praeter animam rationalem et praeter omnia accidentia compositi et est de praedicamento substantiae per reductionem tanquam principium proximum et subiectum formae, ad constitutionem corporis secundo modo compositi ex materia et forma; non tanquam potentia et materia remota, quia materia secundum puram rationem materiae est quid omnino simplex et indivisibile, non extensum neque substantialiter neque accidentialiter, neque habens partem extra partem. Hoc autem non habet nisi a quantitate... Secundum hoc ergo dicit (manifestement il s'agit d'un auteur déterminé) quod transsubstantiatio fit in corpus secundum materiam, in quantum sc. ipsa materia habet partes extra partes extensas sub quantitate, licet non in animam neque in quantitatem. Ita quod sicut eaedem numero sunt partes materiae in corpore vivo et mortuo, licet sub alia et alia forma substantialiter, sic idem est corpus utrobique et sit semper transsubstantiatio sacramentalis in unum et idem corpus secundum numerum, non secundum formam, sec secundum materiam » (fol. CXI[r]).

Ces lignes résument très fidèlement ce que la thèse de Gilles de Rome a de plus original [1].

Mais une question se pose immédaitement : est-ce le *De gradu formarum* qu'attaque Henri de Gand ? Le mot « *audivimus* » pourrait suggérer l'idée d'une thèse orale. De plus, à cette époque Gilles n'était-il pas bien jeune pour avoir à son actif une liste d'ouvrages savants aussi considérable que celle que nous trouvons dans le *De gradu* ? Il nous faut examiner ces points.

*A. — Les premiers ouvrages de Gilles de Rome.*

1. — D'après le livre que nous étudions, Gilles a déjà composé son traité *De anima* : « Quibusdam quaestionibus quas super II[o] de Anima fecimus » (fol. 98[v], c. 2); « In aliis nostris editionibus super libro de Anima edidimus » (fol. 103[v], c. 1).

2. — Il a aussi écrit un commentaire sur la *Physique* d'Aristote : « De hac autem materia tractare diffusius pertinet ad VIII *Physicorum*, ibi de ea lucidius tractavimus » (fol. 99[v], c. 1).

3. — Même il a déjà édité deux traités de théologie au moins : une question sur le péché originel : « Plenius diximus in quodam tractatu de originali peccato » (fol. 103[r], c. 1).

L'authenticité de tous ces ouvrages nous est garantie; car déjà dès 1304, ces ouvrages étaient en vente à Paris [2], et ils sont signalés

[1] *Expositio Dñi Egidii Romani, super libros de anima... de Materia celi contra Averroen : de Intellectu possibili, de Gradu formarum*, Venise, « per Simonem de Luere », 1500.

[2] Denifle, *Chartularium*, t. II, pars II, p. 108, 111.

dans un catalogue ancien des œuvres de Gilles, composé une vingtaine d'années après sa mort et publié par Quétif-Échart [1].

Le *De gradu* renvoie encore à un traité sur l'Eucharistie : « In quibusdam editionibus theologicis ubi *de corpore Christi specialem tractatum* fecimus » (fol. 98$^v$, c. 2). — De quel traité est-il fait mention ici ? Le catalogue ancien signalé plus haut se contente de parler en général de plusieurs traités touchant l'Eucharistie : « *Tractatus plures de corpore Christi* » ; nous voilà peu renseignés ! Le catalogue des livres à vendre de 1304 annonce : « *Item de Corpore Christi, 21 pecias* [2]. » Cherchons donc.

4. — Parmi les œuvres attribuées à Gilles par les éditeurs, nous connaissons une « Quaestio D. Aegidii Romani. Quaestio est : *Utrum ponere plures formas in composito repugnet iis quae tenere debemus secundum fidem catholicam?* [3] » L'authenticité de cette question n'a guère d'appuis extrinsèques sérieux. En dehors de l'édition de Vienne, Ossinger ne connaît ni une édition ni un manuscrit [4]. Mais la doctrine est tellement semblable à celle de Gilles que la critique interne nous permet de la lui attribuer avec une sérieuse probabilité. L'ordre des arguments est différent ; mais les idées sont les mêmes. On ne peut cependant pas considérer simplement cette question comme un extrait ou un résumé du *De gradu* ; car le 4° (p. 58) développe longuement cette idée, simplement jetée en passant dans le *De gradu* (fol. 109$^v$, c. 1) : la pluralité des formes favorise l'averroïsme.

Quoi qu'il en soit, il est certain au moins que le traité auquel renvoie le *De gradu* ne peut être cette question. Elle ne répond pas à la description donnée : « In quibusdam editionibus theologicis ubi de Corpore Christi specialem *tractatum* fecimus et etiam in quibusdam questionibus quas super 2° *de Anima* edidimus, plura tangere videbunt ad hanc materiam pertinentia, vd. videtur nomine corporis prout corpus dicit alteram partem corporis animati, importetur sola materia » (fol. 98$^v$, c. 2). Cette question ne peut pas raisonnablement être qualifiée du nom de *Tractatus specialis*, et de plus nous n'y trouvons pas les idées signalées.

Il est également certain que Henri de Gand ne vise pas cette question-là, vu que la théorie incriminée du triple corps ne s'y rencontre pas.

Enfin on peut conclure que cette question, si elle est de Gilles, doit avoir été écrite dans cette période de sa vie. Elle a la même âpreté contre le pluralisme qu'elle qualifie uniement de contraire à la foi : « Possumus dicere quod fides catholica quatuor tenet de ipso Christo quibus repugnat plures formas... » Elle ne prend même pas les précautions oratoires, multipliées dans le *De gradu* [5]. Nous serions donc porté à placer cette question, qu'elle soit authentique ou simplement

---

[1] *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 503.

[2] DENIFLE, *op. cit.*, p. 108.

[3] Édité parmi les *Opuscula Fundatissimi doctoris Aegidii Romani...* Vienne, « apud Mattheum Cosmerovium », 1641.

[4] *Bibliotheca Augustiniana...* Ingolstad, 1768.

[5] Cfr plus loin, p. 465. Il faut, nous le verrons, nuancer un peu le raccourci du R. P. Mandonnet. Si fougueux que soit Gilles, il ne néglige pas totalement les formes ni les précautions.

inspirée par les idées de Gilles, dans l'intervalle qui sépare la composition du *De gradu* de la rétractation de 1285.

5. — On attribue encore à Gilles un *Tractatus de Corpore Christi*. C'est le cinquième de la collection imprimée dans le *Primus tomus operum D. Aegidii Romani* [1].

Il est certainement postérieur aux *Theoremata*, au témoignage de l'auteur lui-même : « Requisitus a Dominis et amicis qui curis occupati *nostra theoremata de corpore Christi* legere non possunt... » (fol. 15$^{v}$). Son authenticité nous est garantie par ces paroles. Ce traité est un simple résumé de la foi chrétienne sur le saint Sacrement. Il ne peut être identifié avec celui dont parle le catalogue de 1304; il est trop bref; le catalogue signale que le traité comprend 21 cahiers [2]. Les idées mentionnées par Gilles dans son *De gradu* et par Henri n'y sont pas représentées : donc, ce n'est pas encore à cette œuvre que renvoient nos personnages.

6. — Restent donc seulement les *Theoremata* [3]. Ce livre, divisé en 50 « *Propositiones* », répond bien aux conditions du problème et par sa longueur correspond aux 21 cahiers dont parle le catalogue. La 26$^{e}$ proposition : « Corpus quod est altera pars compositi cuius coniunctum praedicationem non suscipit, solam materiam significare dinoscitur » (fol 16$^{r}$), est manifestement l'endroit auquel se réfère Gilles dans son *De gradu*. Dans le même chapitre est exposée également la triple signification du mot « *corpus* ». De plus, la thèse qui fait l'originalité du *De gradu* est développée dans les propositions 31, 34, 47, et les arguments sont sensiblement les mêmes.

Dès lors, la question se pose : ne seraient-ce pas les *Theoremata* plutôt que le *De gradu* qu'a en vue Henri de Gand ? Autant du moins qu'on peut en juger par les éditions que nous possédons, il faut nettement se prononcer contre les *Theoremata*. Le Docteur Solennel en effet s'en prend bien, semble-t-il, à un partisan décidé de l'unité des formes. Or, dans les *Theoremata*, Gilles est encore hésitant. Toute la proposition 31$^{e}$ (fol. 19$^{r}$) serait à citer (voir aussi le théorème 26$^{e}$, fol. 16$^{r}$). Les mots suivants sont très significatifs : « Videtur quod ponendo unam formam in composito est facile sustinere propositum. Tamen quia *de veritate huius non constat, huic positioni non assentio*. Sufficit mihi scire quod panis convertitur in veram carnem Christi... » (prop. 47$^{e}$; fol. 36$^{v}$, c. 2). Sa pensée vraie transparaît encore plus clairement peut-être dans ces mots : « Patet ergo quod ponendo unam formam, obiectiones factas de levi solvimus propter quod dicta positio est *valde probabilis*. Tamen quia nihil prohibet quaedam falsa esse probabiliora quibusdam veris, quia de veritate dictae positionis mihi non constat, dictae positioni *non assentio : audeam* tamen dicere quod contrariam non intelligo. Nam ponere multas formas in composito, habet multas difficultates secundum se quas solvere nescio... Rursus

---

[1] Rome, « apud Antonium Bladum », 1555.

[2] Denifle, *Chartularium*, I, p. 108.

[3] D. Aegidii *Romani... Theoremata de Corpore Christi... Opus... opera Fr. Josephi Veronensis excusum...* Rome, Antonius Bladus, 1554, dans le *Tomus primus Operum D. Aegidii*, 1555.

multa inconvenientia mihi insolubilia hanc positionem sequuntur... » (fol. 23r, c. 1).

Mais une difficulté se présente aussitôt : l'attitude de Gilles dans les *Theoremata* se rapproche fort de celle qu'il défendit après sa rétractation, et que nous trouvons dans son *Quodlibet* V, q. 8 [1]; elle contraste avec l'assurance du *De gradu*. Peut-on supposer dans la vie du Docteur très Solide (*Doctor Fundatissimi*) une triple volte-face ? Et comment l'expliquer ? S'il fallait appliquer le critère proposé par le R. P. Mandonnet [2], pour juger l'authenticité des œuvres de Gilles, ne serait-on pas forcé à tout le moins de retarder la composition des *Theoremata* jusqu'en 1285 ?

Mais retarder les *Theoremata* implique que le *De gradu* a été retouché par l'auteur pour y insérer les renvois qu'il fait à ce livre [3]. Assurément, avec les éditions peu critiques que nous possédons il est impossible d'écarter cette hypothèse par un argument sans réplique; elle nous semble cependant tout à fait invraisemblable.

D'abord, rien dans le *De gradu* ne laisse soupçonner un remaniement; tout y porte au contraire la marque de l'actualité. Cette allure a même permis, très justement, au P. Mandonnet, de conjecturer la date de 1279. Ensuite, le texte même est réfractaire à cette hypothèse drastique. Il faudrait en effet supposer que tout le préambule du chapitre deuxième fut remanié : ce qui est peu vraisemblable [4]. Car, sans parler de la longueur de l'interpolation, ce préambule s'explique bien mieux si l'on suppose qu'il appartient à la première rédaction. Il est tout naturel pour un auteur de s'excuser, en ces termes, de traiter à nouveau un sujet déjà développé dans un autre ouvrage; on comprend moins que l'auteur interpole son texte de cette façon pour rappeler un traité composé plus tard.

L'antériorité du *Theoremata* est encore suggérée par plusieurs passages de cet ouvrage, et les hésitations qui s'y font jour, indiquent plutôt le débutant que le maître : « Quidquid ergo inter tot diversitates dicemus... difficultatem habet... » (fol. 36r, c. 1). Et ce qui tranche définitivement le débat, c'est que, si le *De gradu* renvoie aux *Theoremata* comme à un ouvrage passé, les *Theoremata*, à leur tour annoncent le

---

[1] B. Aegidii Columnae, *Romani,.... Quodlibeta, revisa... studio M. Fr. Petri Damasi de Coninck Brugensis eiusdem Ordinis...* Louvain, Jérome Nempaeus, 1746.

[2] « Qu'il me suffise d'indiquer deux points qui excluent Gilles comme auteur... L'auteur, en effet, nous apprend qu'il a d'abord soutenu la pluralité des formes avant de se convaincre de la vérité de l'opinion contraire; Gilles au contraire a été un partisan un peu excessif de l'unité des formes, et s'il a attenué plus tard... son attitude première, il ne l'abandonna pas pour le fond » (*La carrière scolaire de Gilles*, p. 497).

[3] On ne pourrait faire la supposition que Gilles fait allusion à un autre travail ; car il n'en existe pas, à notre connaissance, et le rapprochement des textes est trop significatif pour laisser de doute.

[4] «In quibusdam nostris editionibus theologicis de corpore Christi specialem tractatum fecimus et etiam in quibusdam questionibus quas super IIo de anima edidimus plura tangere videbunt ad hanc materiam pertinentia : vd. videtur nomine corporis, prout corpus...» (*op cit.*, fol. 98v, c. 2).

*De gradu* comme un ouvrage projeté. Après avoir rappelé les inconvénients logiques du pluralisme, Gilles ajoute : « Et multa alia quae alibi, Deo dante, diffusius prosequemur » (Prop. 33$^{e}$, fol. 23$^{r}$, c. 1).

Ces mots s'entendent au mieux, dans l'hypothèse que Gilles, arrivé à la 33$^{e}$ proposition, se propose d'entreprendre un nouveau livre, avec la grâce de Dieu, pour tirer la chose au clair. Sans doute, lui-même n'a pas encore ses idées absolument faites, bien qu'il penche visiblement pour la thèse de l'unité.

D'ailleurs, rien ne prouve que Gilles ait dès le début tenu fermement la thèse thomiste [1]. Si je puis relever dans d'autres ouvrages antérieurs ou de la même époque des doutes chez notre auteur, l'objection se transformera en preuve. Or, ma conviction que Gilles a d'abord hésité est confirmée par son *De anima* :

« Tenendum igitur, dit-il, in composito esse unam substantialem formam. Utrum sit in quolibet composito, *dubium est de homine*, in quo utrum sint plures formae vel non, ad praesens nihil determinare decernimus, *quia exposcit hoc scientiam altiorem*. Cum enim de unitate formarum loquimur, semper hominem esse exceptum volumus [2]. »

Langage naturel dans un philosophe qui n'a pas encore enseigné la théologie et ne se risque pas sur un terrain qui n'est pas le sien. D'autant plus que la question de l'unité des formes était avant tout considérée alors comme une question théologique : « Exposcit hoc scientiam altiorem [3]. » Les *Theoremata* enfin marquent précisément la période intermédiaire et le lien entre les hésitations timides des traités philosophiques et les affirmations absolues du *De gradu*. Cette constatation est une excellente confirmation de notre manière de voir.

Mais ce qui achève de montrer que Henri de Gand a en vue le *De gradu* et non pas les *Theoremata*, c'est l'objection qu'il se fait :

« Si forte dicat aliquis quod non est simile de transsubstantiatione in sanguinem et de transsubstantiatione in corpus, quia sanguis existens in venis non informatur substantialiter ab anima sed ab alia forma propria... » (fol. CXI$^{v}$).

Les *Theoremata* répondent à la difficulté tirée de la transsubstantiation du vin, en disant qu'il faut raisonner sur le sang, de la même manière que sur le corps (Prop. 47, fol. 35$^{r}$). Au contraire, le *De gradu*

---

[1] Le cardinal Ehrle, tout en reconnaissant une « certaine » valeur au critère du R. P. Mandonnet, l'avait corrigé par ces mots « au moins dans ses années plus mûres »; cfr *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XXXVII, 1913, p. 279.

[2] *Expositio Dñi Egidii Romani super libros de anima, cum textu*, Venise « per Simonem de Luere », 1500, fol. 25$^{r}$, c. 1.

[3] Guillaume de la Mare le dit très ouvertement : « Haec positio de unitate formae substantialis reprobatur a magistris primo quia ex ipsa sequuntur plura contraria fidei », cité par le *Defensorium seu Correptorium corruptorii* (édit. de Naples, 1644, p. 113). On peut le voir aussi par la correspondance de Peckham (cfr Ehrle, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XIII, 1889, p. 172) ou encore dans la préface de Spettman, O. F. M., dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophen des Mittelalters*, t. XIX, v. L'attitude de Henri de Gand le proclame aussi; il dit d'ailleurs en propres termes : « In hac quaestione plus docet nos fides quam rerum natura; quia si ex natura rei eadem esset numero caro vivi et mortui hoc est ponendum in aliis hominibus » (*Quodlibeta*, fol. XXX$^{v}$).

propose l'explication combattue par Henri : « Sed forte de sanguine aliter est censendum, quia sanguis fluat et refluat et non sit substantialiter connexus corpori humano, forte habet sibi propriam formam substantialem... » (fol. 102v, c. 1).

On objectera peut-être que Henri n'a pas *lu* le *De gradu*, puisqu'il rapporte l'opinion de Gilles sous cette forme : « *audivimus* aliam opinionem dicentem ». Au reste, d'après le document d'Honorius IV, Gilles se déclarait prêt à retracter non seulement ses écrits mais encore tout ce qu'il *avait dit* [1]. Peut-être serait-il difficile de prouver péremptoirement que le Docteur Solennel a eu le livre de son antagoniste en mains propres. Au moins est-ce très probable, après les preuves que nous en avons données. En tout cas il est certain, et cela nous suffit pour le moment, que l'opinion de Gilles attaquée par le docteur de Gand, est celle que représente le *De gradu*, opinion d'une nuance notablement différente de celle que défend le livre des *Theoremata*, et postérieure à celle-ci.

*Conclusions :*

Nous croyons que le *De anima* précède les *Theoremata* et fut composé avant que Gilles fût bachelier en théologie. Vers la même époque fut écrit le *Commentaire sur la Physique* d'Aristote.

Pendant son baccalauréat, Gilles, outre une partie de ses leçons sur les *Sentences*, édita quelques œuvres théologiques dont deux sont connues : le *De peccato originali*, et les *Theoremata*.

Enfin, le *De gradu formarum* fut rédigé probablement avant le IVe *Quodlibet* de Henri de Gand. Vers la même époque, mais après le *De gradu*, il faut placer la *Questio de gradibus formarum in ordine ad Christi opera*. Plus tard encore, peut-être pendant son séjour en Italie, à la demande de personnages de la curie, fut édité son *Tractatus de Corpore Christi*.

*B. — La date du « De gradu formarum ».*

Peut-on serrer la date de plus près ? Je le crois.

1. — Gilles de Lessines, dans son livre, signale une réponse faite par les partisans de l'unité, ses alliés naturels, et qu'il qualifie de « frivole ». Il s'agit de défendre l'unité numérique du corps du Christ vivant et mort : « Nec evasiones quas multi posuerunt circa hoc probamus, quod sit idem corpus numero propter identitatem materiae tantum... Omnia enim reputamus frivola et sine ratione dicta [2]. » Or telle est l'explication de Gilles de Rome (fol. 100v, c. 2). Ce rapprochement n'est assurément pas encore fort concluant à lui seul, puisque, de l'aveu de Gilles de Lessines, l'explication était assez courante : « multi posuerunt ».

Mais voici ce qui est plus suggestif, ce sont les multiples précautions oratoires et les excuses répétées de Gilles de Rome, au début et dans le cours de son *De gradu* : il a pleine conscience de son audace de rompre

[1] Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 633. Cité aussi par le P. Mandonnet.
[2] De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. (86).

avec la grande majorité des universitaires; aussi commence-t-il par un préambule fort conciliant et très modeste, qui se termine par ces mots : « Non est ergo praetermittenda dubitativa locutio, cum per eam possit haberi cognitio veritatis; quoniam semper sanctum est veritati deferre, amore veritatis inductus, contra gradus formarum disposuimus quemdam tractatum componere, in quo *non asserendo*, sed saltem persuadendo... (fol. 95r, c. 1).

Suivent deux longs chapitres entièrement consacrés, — l'un à montrer que l'orthodoxie n'est pas engagée dans la question, au moins directement : « Cap. 2. Quod ponere plures formas indirecte pertinet ad fidem catholicam, si cum aliquo modo ad illam reducatur magis videtur esse contra fidem quam pro fide [1] », — l'autre à prouver qu'on peut avoir la foi sauve, tout en avouant ne pas *comprendre* la thèse pluraliste : « Cap. 3. Quod sine praeiudicio fidei dicere possumus nos [non] [2] intelligere positionem de pluralitate formarum. » Par conséquent, personne ne doit trouver mauvais, « nec reputari debet in malum sed in bonum », que l'auteur entame une discussion, et il ajoute modestement : « Si videatur nobis rationes illas (en faveur de la pluralité) efficaciam non habere, magis debet imputari ad solatium, quia volumus nostrae inscientiae consulere, quam imputari ad iactantiam » (fol. 96r, c. 1). Ces mêmes précautions oratoires reviennent encore au cours du traité, de temps en temps; par exemple : « Igitur quia magnorum qui non sine ratione aliquid tradiderunt, sunt subtilius inquirendi » (fol. 109r, c. 1).

Ces paroles portent leur date : elles sont tout à fait en situation au lendemain des condamnations de Paris et d'Oxford, en 1277. On peut encore préciser davantage; elles imposent l'hypothèse que le *De gradu formarum* vit le jour avant le *De unitate formae*. Dans ce livre, qui fut certainement très remarqué, puisque Henri consacra à sa réfutation la plus grande partie de sa question, le dominicain avait démontré péremptoirement que la thèse de l'unité des formes, même appliquée à l'homme, était inattaquable, du point de vue de l'orthodoxie et que le pluralisme se heurtait à des difficultés dogmatiques plus grandes encore. Après l'apparition de ce livre, et un tel précédent, conçoit-on la timidité de Gilles de Rome? Comprend-on qu'il compose deux longs et laborieux chapitres pour montrer que les controverses actuelles n'intéressent qu'indirectement la foi, et surtout qu'on peut rester bon catholique, même en avouant ne pas « *comprendre* » la thèse pluraliste?

[1] Voici quelques paroles caractéristiques de ce chapitre : « Apparebit nec istam positionem, nec illam proprie ac directe obviare catholicae veritati... » (fol. 95v, c. 1)... « Patet ergo quod ponere plures formas vel unam non contineat litigium, ubi de significatione nominum, talia ad fidem directe pertinere non possunt; sed si ad fidem reduci debeant, positio pluralitatis formarum... magis videtur contra fidem quam pro fide » (*ibid.*, c. 2).

[2] Le mot « *non* » doit évidemment être suppléé dans ce titre, comme le prouve tout le chapitre et, en particulier la dernière phrase qui en est le résumé : « Patet ergo quod cum possumus credere quod non intelligimus, absque praeiudicio fidei confiteri possumus nos non intelligere quomodo contingit ponere gradus in formis substantialibus, quod declarare volebamus » (fol. 96v, c. 1).

Et cela, sans une allusion, même rapide, à l'important travail du docte dominicain [1], son allié ?

L'antériorité du *De gradu* donne également une explication facile de l'ordre suivi par Henri de Gand dans son IV^e *Quodlibet*. Bien que Gilles de Rome eût, à plusieurs reprises, pris directement à partie le Docteur Solennel, comme nous espérons le montrer tout à l'heure, le protagoniste principal de l'unité de la forme combattu par le docteur gantois, est Gilles de Lessines; l'opinion de l'autre Gilles n'est introduite qu'en second lieu, et après l'avoir réfutée, Henri revient encore au premier (fol. CXIII^r). Pourquoi ? Notre hypothèse donne la clef de l'énigme. Il est, en effet, tout naturel qu'un polémiste s'en prenne surtout à l'ouvrage le plus récent.

Donc, la convergence de tous ces indices nous permet de conclure que le *De gradu formarum* fut écrit avant juillet 1278.

2. — Nous pouvons faire maintenant un pas de plus.

Gilles de Rome ne se contente pas de combattre en général les pluralistes, il dirige aussi ses coups contre les éclectiques qui, tout en admettant l'unité des formes dans tous les autres composés, maintiennent cependant la dualité dans l'homme. Le plus illustre défenseur de cette manière de voir est Henri de Gand. Or, il me semble que ce personnage est directement pris à partie par notre polémiste [2]. Il combat, avoue-t-il « positiones *magnorum*, qui non sine ratione aliquid tradiderunt » (fol. 109^r, c. 1). Ce *magni* s'entend très bien de Henri, et même nous ne connaissons que lui qui ait défendu cette position [3].

Quand Gilles expose, au début du chapitre VI, cette position moyenne, il semble résumer la thèse de Henri, y compris les arguments principaux. Retenons pour le moment ces mots et remarquons le singulier :

« *Dicit* enim quod simul cum intellectivo quae est forma inducta ab agente supernaturali, introducetur quaedam alia forma naturaliter, propter quod, ut erat in omni alio ab homine, est una forma. Sed in homine sunt plures formae, non plures quod sit in eo tanta multitudo formarum quanta est species praedicamenti sed sunt in eo solum duae formae... secundum hanc duplicem formam salvare volunt sic dicentes omnia quae dicuntur de Christo-homine » (fol. 108^v, c. 2).

C'est à ne pas s'y tromper la doctrine du docteur gantois. Ce qui achève de la caractériser, ce sont les raisons :

« Radix autem huius positionis duplex esse videtur; quia una est ut

---

[1] De plus Gilles de Lessines rapporte certaines réponses de Gilles de Rome, qu'il traite de frivoles, comme nous l'avons vu, p. 465.

[2] « Sunt tamen aliqui ponentes plures formas solum in homine, non autem in rebus aliis » (fol. 106^r, c. 1). — De même, à la fin du chapitre II de la troisième partie, et surtout au chapitre VI, consacré en entier à réfuter cette thèse.

[3] M. De Wulf dit même : « Henri de Gand, le seul à notre connaissance qui restreigne la forme *corporeitatis* à l'homme » (*Gilles de Lessines*, p. 39). — Henri de Gand fut un de ceux qui condamnèrent les propositions averroïstes de 1277. Voir De Wulf, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Louvain, 1895, p. 57. Fut-il de la cabale contre les thèses thomistes ? Nous l'ignorons.

salvemus omnia quae dicuntur de ipso, alia ut sustineamus hominem compositum esse ex corpore et forma : posset tertia radix istarum adduci ut ideo ponamus in homine duas formas ut salvemus generationem hominis factam esse a duplici agente » (*Ibid*).

Henri affirme précisément que ces considérations-là l'ont conduit à adopter cette « *via media* ». Voici ses paroles :

« Nos necesse habemus ponere quod anima intellectiva est forma et actus corporis... et quod praeter animam intellectivam sit alia forma in homine educta de potentia materiae, ut forma mixti, quia stat in forma carnis et ossi, sicut determinatum est in quibusdam aliis quaestionibus de Quolibet. Sumus inter duo : Cum intentionis nostrae non sit ponere plures formas in homine quam duas, unam eductam de potentia materiae, alteram vero infusam ab extra » (*Quodl.* III, fol. LIV$^{r}$).

Or, les *Quaestiones* auxquelles est renvoyé le lecteur, sont celles de son II$^{e}$ *Quodlibet*; la dualité des formes, argue Henri à cet endroit, est exigée par la génération; celle-ci étant réelle, requiert une forme « educta e potentia materiae », c'est l'argument philosophique. Le second argument est tiré de la christologie : il faut sauver, dit-il, ce que la foi nous enseigne de la maternité divine et de l'identité du corps de Jésus vivant et mort.

Au cours de la réfutation, au même chapitre VI, Gilles rappelle qu'il a déjà montré la fragilité des fondements de la thèse dualiste. Or, je lis à la première partie du *De gradu* (fol. 97$^{r}$, c. 1) :

« Dicere autem per miraculum non fuisse sustentatum illud corpus [Christi mortui] et sic corruptum non fuisse, non videtur conveniens, quia, ut dicunt, si miraculum est ponendum, debet poni in nobiliori modo. Nobilior autem modus est ut non fuerit introducta forma ad corruptionem tendens quam, introducta tali forma, ponere per miraculum fuisse tale corpus a corruptione servatum. »

Est-ce une allusion à la quatrième question du premier *Quodlibet* de Henri ? Il est certain que Henri y exposa cette solution avec tant de complaisance qu'il parut l'adopter, comme on le voit par les excuses du *Quodlibet* suivant (*Quodl.* II, q. 2). Voici quelques mots caractéristiques de cette longue dissertation :

« Nunc autem ita est quod cum ad miraculum oportet recurrere, ponendum est ipsum fieri secundum modum quod magis decet... Multo siquidem magis decet Christi maiestati quod corpus reservetur ab omni forma nova succedente animae separatae, quam quod ipsum corpus unitum divinae naturae in unitate personae filii Dei informetur tam vili forma putretudinis » (fol. II$^{v}$).

Cependant, puisque Henri nous apprend que cette étrange explication est celle de quelques maîtres (fol. XXIX$^{v}$), l'allusion de Gilles au I$^{er}$ *Quodlibet* de Henri n'est pas certaine.

Autre indice en faveur de notre hypothèse : la dernière objection que se pose Gilles au chapitre VIII de la première partie (fol. 97$^{v}$), est l'argument principal de Henri dans son *Quodlibet* II, q. 2 (fol. XXIX$^{v}$). On retrouve, il est vrai, un argument assez semblable chez l'adversaire anonyme de Gilles de Lessines [1]; mais le résumé de Gilles de Rome fait penser plutôt à Henri de Gand.

---

[1] De Wulf, *Gilles de Lessines*, p. (10).

Une des preuves de Henri pour montrer la permanence de la forme de corporéité dans l'homme (*Quodl.* II, q. 2) est que l'infusion de l'âme intellectuelle ne peut entraîner la corruption de la première, vu qu'il n'y a pas de contrariété entre ces deux formes. Gilles Colonna, dans sa réfutation du système dualiste, insiste précisément sur ce principe que toute forme est opposée aux autres : « Omnes formae substantiales habent ad se invicem aliquam contrarietatem » (fol. 109r, c. 2).

Remarquons enfin que Gilles essaie de prouver que, dans l'hypothèse pluraliste, le Christ n'est pas vraiment mort, car, dit-il, le pluralisme suppose une union accidentelle et non pas une union substantielle; et il ajoute : « Nec valet instantia de humana natura respectu Verbi quae fuit Verbo coniuncta per accidens et tamen uniebatur Verbo iam existenti in actu et habenti esse perfectum... » (fol. 107r, c. 1). Or, Henri de Gand, à deux reprises, argue *a fortiori* de l'unité hypostatique, pour prouver la possibilité d'une union vraiment substantielle malgré la pluralité des formes (*Quodl.* II, q. 2; fol. xxxv. — *Quodl.* III, q. 3; fol. cxivr).

Mais quel *Quodlibet* de Henri, Gilles connaît-il ?

Rappelons d'abord l'évolution de la pensée de Henri de Gand. Celui-ci fut entraîné dans le débat, comme malgré lui. C'est ce qu'il avoue dans le *Quodl.* II, q. 2; après avoir énuméré les difficultés de la question, il écrit :

« Sed hoc dixerim, ut declararem qualiter in labyrinthum nos ponimus, istam quaestionem nimis perscrutando, quia unica difficultate decisa, statim pullulant graviores. Propter quod ab initio displicuit eam alio anno incohare, et quasi intactam relinquere » (fol. xxxir).

En effet, dans le premier *Quodlibet*, il avait traité la question suivante : « *Utrum corpus Christi in sepulchro habuit aliquam formam substantialem qua informabatur, anima eius ab ipso separata* », et il l'avait résolue vaille que vaille. Admettre une nouvelle forme, disait-il l'année suivante, m'était absolument impossible : « Omnino impossibile fuit, quoniam tunc corpus Christi vivum prius, et postea mortuum non fuisset idem numero, nisi aequivoce » (fol. xxixv). C'est le grand argument de tous les pluralistes et celui qui frappa le plus Henri, comme la suite le fera voir. Mais alors, faut-il conclure que le corps est resté sans forme : « Remansit pura materia eius sine omni forma substantiali, secundum negantes gradus formarum in homine ? » ou bien faut-il adopter le pluralisme ? Henri s'était contenté d'exposer ces deux opinions, en insistant longuement sur la première. On crut qu'il prenait position; aussi l'année suivante, vers Noël 1277, une nouvelle question lui fut posée. C'est la deuxième du second *Quodlibet*. Le docteur pensa devoir excuser son attitude de l'année précédente; il protesta n'avoir pas pris parti dans la querelle (fol. xxixv); mais cette fois il accepta de répondre d'une façon plus nette :

« Ad quam ut complete solvatur, duo necessario sunt consideranda, primum quomodo via naturae necesse est ponere quod anima rationalis in homine uniatur materiae mediante aliqua forma naturali de potentia materiae educta via generationis; secundum quomodo via fidei necesse est ponere quod anima rationali separata, illa forma media remansit » (*Ibid.*).

Cet argument fourni par la génération est longuement développé. Henri considéra toujours cette preuve comme péremptoire, et la forme qu'il lui avait donnée dans ce second *Quodlibet*, comme définitive. Car, dans son quatrième *Quodlibet* aussi bien que dans son troisième, il y renvoya régulièrement sans y rien ajouter [1].

Le second argument est emprunté au dogme de l'incarnation : « Oportet firma fide tenere quod verum corpus idem numero omnino quod vivum pendebat in cruce, mortuum iacebat in sepulchro » (fol. XXX$^r$). La thèse cependant n'y est pas encore formulée avec la précision qu'elle aura dans le troisième *Quodlibet*. Il se borne à soutenir que dans l'homme il y a deux formes ; son expression n'a pas encore pris cette forme exclusive qu'il lui donnera plus tard : « Unité dans tous les composés sauf l'homme et dans l'homme deux formes seulement. » Bien plus, dans la question suivante du même *Quodlibet* : « *Utrum caro Christi mortua et viva fuit eadem numero* » (fol. XXXI$^r$), il refuse d'examiner, en cet endroit, s'il y a dans l'homme deux formes seulement ou davantage. Cependant, dans les deux questions, les arguments concluent tous à l'existence de deux formes seulement, et les réponses aux objections supposent la même thèse.

Dans le *Quodlibet* de l'année suivante, Pâques 1278, la doctrine est formulée avec toute la clarté possible :

« Quaestio haec posita fuit de solo Christo, locum tamen habet de quolibet homine... Qui ponunt quod non est nisi unica forma in homine... necesse habent dicere quod in homine nulla forma sit educta de potentia materiae ...Nos quia necesse habemus ponere quod anima intellectiva est forma et actus corporis... et quod praeter animam intellectivam sit alia forma in homine educta de potentia materiae, ut forma mixti qua stat in forma carnis et ossis, *sicut determinatum fuit in quibusdam aliis quaestionibus de quolibet* (celle de l'année précédente, Q. II, q. 2), sumus inter duo. Cum enim intentionis nostrae sit non ponere plures formas in homine quam duas, unam eductam de potentia materiae, alteram vero infusam ab extra » (*Quodl.*, III, q. 6 ; fol. LIV$^r$).

Cette façon de parler achève de montrer comment le Docteur Solennel est arrivé à sa conviction. Les principes métaphysiques le poussaient à n'admettre qu'une forme : « Unde nisi aliud obstaret in homine, competenter ponendum est quod in ipso esset unica forma » (fol. CVIII$^v$), mais le dogme, surtout la nécessité de maintenir l'identité du corps de Jésus vivant et mort [2], semble exiger une exception pour l'homme. C'est un scrupule théologique, paraît-il, qui dicte à Henri sa solution hybride. La même doctrine se trouve également dans la question suivante du même *Quodlibet* troisième.

Enfin dans le IV$^e$ *Quodlibet*, à Noël 1279, Henri donna une ampleur extraordinaire au débat, provoqué qu'il était par le *De unitate formae* de Gilles de Lessines. Dans cette question, il consacre la première partie à démontrer contre les pluralistes que la philosophie exige l'unité des formes dans les composés, hormis l'homme ; la seconde

---

[1] Voir par exemple fol. CVIII$^v$.

[2] Henri revient souvent sur cette nécessité créée par l'identité du corps du Christ. Cfr aussi DE WULF, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, p. 113-115, surtout la note p. 115.

à prouver, contre Gilles de Lessines et subsidiairement contre Gilles de Rome, que dans l'homme le dogme de la transsubstantiation veut la dualité.

La question se pose donc : lorsque Gilles de Rome se pose en antagoniste de Henri, quelle soutenance a-t-il en vue ?

Excluons d'abord le quatrième *Quodlibet*. Assurément, certaines expressions se rapprochent matériellement plus du quatrième que des précédents ; mais, outre les raisons que nous avons déjà données plus haut en faveur de l'antériorité du traité de Gilles de Rome, nous pouvons encore apporter deux constatations décisives :

Gilles, qui suivait certes attentivement les productions littéraires du docteur gantois, ne répond rien à la critique très vive dirigée par celui-ci contre l'explication proposée dans son *De gradu* au sujet de la forme du sang. Enfin, au chapitre VI de la troisième partie du *De gradu*, consacré ex professo à la réfutation de la thèse dualiste, Gilles ne rapporte que les arguments que nous lisons dans le *Quodlibet* II de Henri. Il ne parle pas, à cet endroit, de la transsubstantiation. Les fondements, dit-il, de l'opinion dualiste, sont l'argument tiré de la génération et le dogme de l'incarnation : « Ut salvemus in Christo-homine, omnia quae dicuntur de ipso. » Or, dans le *Quodlibet* IV, la théologie ne fournit qu'une seule preuve, et largement exposée : le dogme de l'Eucharistie. Donc il est certain que Gilles ne connaît pas le quatrième *Quodlibet*.

Quant au troisième, faisons d'abord une constatation. Dans l'explication de Henri [1], l'âme raisonnable ne succède pas aux formes végétatives, mais « tunc anima ipsa *simul* infundit corpori humano composito ex materia et forma humanae carnis, vitam vegetandi... et vitam sentiendi organis et vitam intelligendi » (fol. LIX[r]). Or, Gilles interprète la thèse dualiste autrement : « Concedunt ex eo isti quod in embrione hominis, adveniente sensitivo cedit vegetativum, et adveniente intellectivo cedit sensitivum » (fol. 99[v], c. 2). On serait donc porté à croire que Gilles écrivit avant le troisième *Quodlibet*. Et cette conclusion est renforcée par la comparaison de l'œuvre de Gilles avec celle de Godefroid de Fontaines. Celui-ci, composant son second *Quodlibet* après le quatrième de Henri de Gand, rapporte la thèse dualiste exclusivement selon la forme que lui avait donnée Henri à partir de son troisième *Quodlibet* [2].

Probablement, le II[e] *Quodlibet* de Henri laissant dans le vague la question de la succession des formes, Gilles aura interprété sa pensée selon les vues des pluralistes de la trempe de Kilwardby, ou conjecturé une explication. Il se peut aussi qu'il y ait eu d'autres partisans plus obscurs du système dualiste ; la forme du pluriel le suggère, mais n'est cependant pas une preuve décisive. On pourrait même, si ce n'est pas attacher trop d'importance à un simple mot, remarquer que le « *concedunt* » est au pluriel, tandis que la phrase suivante, où la pensée

---

[1] Celle-ci se trouve, il est vrai, non pas dans la q. 6, où est énoncée, sans être prouvée, notre thèse, mais dans la q. 8 : « Utrum mors Christi fuit naturalis. » — Voir aussi De Wulf, p. (107).

[2] De Wulf et Pelzer, p. 95.

est si voisine de celle de Henri, est introduite par le singulier : « *Dicit* enim [1]. » Ceci confirmerait la conjecture que je viens de proposer. Quoi qu'il en soit, il paraîtrait étrange, si Gilles écrivait immédiatement après le troisième *Quodlibet*, qu'il n'eût pas expliqué la thèse dualiste d'une façon plus exacte, ou du moins fait allusion à cette théorie originale qui frappa tant les contemporains.

D'autre part, il faut le reconnaître, il reste une difficulté à notre hypothèse. La thèse, disions-nous, ne fut formulée en termes exclusifs, au moins s'il en faut juger par l'édition des *Quodlibets*, que dans le troisième. Il est vrai; mais, comme nous l'avons observé aussi, lorsque Henri parle de sa doctrine, il renvoie toujours, non pas au troisième, mais au second *Quodlibet* : « Sed contra istos, dit-il au *Quodl.* IV, q. 13, ad ponendum gradus duarum formarum in homine, eo modo quo posuimus eas in Christo *in quadam quaestione de quolibet : vd. utrum anima Christi a corpore suo separata remansit aliqua forma in ipso corpore...* » (fol. CVIII[r]). D'ailleurs, le lecteur se le rappelle, si la formule n'est pas dans le second *Quodlibet*, toute la doctrine s'y trouve et les preuves y sont longuement données, tandis que la formule plus précise du troisième n'est pas accompagnée de preuves; la thèse y est présentée comme chose acquise et démontrée l'année précédente. Les seuls arguments qu'on y lit, sont amenés pour montrer que le végétatif et le sensitif se rattachent à l'âme rationnelle : « Sed quod vegetativum et sensitivum ponere non debemus ex parte formae eductae de potentia materiae sed ex parte formae infusae ab extra » (fol. CIV[r]) : question ultérieure et précision de la thèse fondamentale.

Ce que nous avons dit pour prouver que le *De gradu* fut composé avant le travail de Gilles de Lessines, incline vers la même conclusion.

Enfin, la longue dissertation consacrée par Henri, dans son *Quodlibet* III, q. 8, sur la mort, semble être une réponse à l'objection que Gilles de Rome avait vivement poussée : la thèse pluraliste contredit, prétendait-il, le dogme de la rédemption; car s'il y a plus d'une forme dans l'homme, le Christ n'est pas vraiment mort, et même n'a pas souffert, et Gilles avait immédiatement ajouté que l'objection portait aussi contre les dualistes :

« Circa hoc debent advertere diligenter ponentes in aliis animalibus ab homine unam formam, in homine plures, quod secundum hoc salvabimus in aliis animalibus veram passionem et veram mortem, sed in homine nequaquam... » (fol. 107[r], c. 2).

Peut-être même faut-il croire que la question fut soulevée dans cette soutenance, à la suite de cette attaque de Gilles. Voici la question qui fut posée à Henri : « *Utrum mors Christi naturalis fuit* [2]. » Bien plus, l'objection ou l'argument « in contrariam partem » rappelle celui de Gilles :

« Non est mors naturalis, nisi ubi est naturalis corruptio; sed non est corruptio naturalis sine generatione : nullius formae novae fuit generatio in corpore Christi per mortem eius, quia non fuisset corpus univoce quod erat prius, cuius contrarium supponimus. »

---

[1] Nous avons donné le texte plus haut, p. 467.

[2] *Quodl.* III, q. 8; fol. LVII.

Nous devons donc conclure que l'ouvrage de Gilles parut avant Pâques 1278, ou du moins était trop avancé pour que le *Quodlibet* III de Henri de Gand l'ait pu influencer.

Nous avons donc les dates suivantes :

| | |
|---|---|
| 1276 | *Quodlibet* I de Henri de Gand. |
| 1277, 7 mars | Condamnation à Paris des thèses averroïstes. |
| 1277, 18 mars | Condamnation, à Oxford, des thèses relativement à l'unité des formes. |
| 1277, Noël. | *Quodlibet* II de Henri de Gand. |
| entre Noël 1277 et Pâques 1278 | le *De gradu formarum* de Gilles de Rome. |
| 1278, Pâques | *Quodlibet* III de Henri de Gand [1]. |
| 1278, Juillet | le *De unitate formae* de Gilles de Lessines. |
| 1278, Noël ou 1279 | *Quodlibet* IV de Henri de Gand. |

*C. — La psychologie de Gilles de Rome.*

S'il nous est permis de faire une conjecture, nous reconstituerons, avec les données que nous avons maintenant, l'évolution intellectuelle de Gilles de la façon suivante.

Gilles fut, de l'aveu de tous, le disciple de saint Thomas. L'influence du grand docteur fut décisive dans sa vie. Ce serait cependant un excès de croire que le jeune étudiant adopta d'emblée toutes les thèses de son maître, et en particulier ses vues sur l'unité des formes. Ses ouvrages, nous l'avons montré, témoignent du contraire. Sans doute dès le début, le souvenir de frère Thomas, comme les exigences de la logique, l'inclinèrent à la thèse thomiste; mais bien des causes devaient encore l'arrêter avant qu'il parvint à la pleine conviction. L'émotion provoquée par les innovations du grand dominicain a pu lui donner un choc; ensuite, rappelons la comparution de saint Thomas devant l'assemblée des maîtres parisiens, dont témoignent à la fois l'archevêque Peckham et le procès de canonisation. Celui-ci exalte la patience et l'humilité dont fit preuve le saint en cette pénible circonstance; Peckham prétend que l'Ange de l'École fut mis en fâcheuse posture [2]. De quelque façon qu'on reconstitue cette scène mémorable, il est certain que frère Thomas eut affaire ce jour-là à forte partie; l'attaque fut des plus violentes et le mot d'hérésie fut sans doute prononcé. Il y avait de quoi troubler un jeune homme; et peut-être même la modestie du saint augmenta-t-elle sa perplexité. Il semble bien que nous devions regarder comme historique cette déclaration de saint Thomas, qu'il se soumettait en tout à la décision des maîtres : « Quas in nostra praesentia subiecit... theologorum arbitrio parisiensium

[1] Ehrle, *Heinrich von Gent*; p. 394. — M. Glorieux place le *Quodlibet* III à Pâques 1279. Les raisons qu'il apporte ne me semblent pas convaincantes (*La littérature quodlibétique*, p. 89). Il nous semble que le *Quodlibet* III précède Gilles de Lessines.

[2] Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 625, 627, 634.

magistrorum [1]. » Ajoutez l'influence du maître sous lequel Gilles continua ses études après le départ de Thomas, et qui peut-être était de l'ancienne école [2], et certainement celle du maître séculier sous la direction duquel il commenta les *Sentences* [3]. On sait que la plupart des docteurs séculiers se prononcèrent avec violence contre la doctrine thomiste. Et puis, la thèse pluraliste en appellait à la tradition, à l'autorité de saint Augustin; aussi passait-elle, aux yeux du grand nombre, pour la seule orthodoxe. On comprend les perplexités d'un jeune débutant [4]. Tant qu'il resta confiné dans le domaine de la philosophie, il n'osa pas se prononcer, comme nous l'avons vu, sur une matière qui semblait ressortir surtout à la théologie. Mais dès cette époque il défendit l'unité des formes dans tous les composés, au moins en dehors de l'homme.

La logique du système devait le faire passer plus avant. Comment un esprit aussi vigoureux que le sien eût-il pu se contenter d'une position hybride? Devenu bachelier, Gilles eut à traiter la question. Malheureusement, le *Commentaire des Sentences* tel que nous le possédons fut rédigé bien des années après son professorat, comme le montre le passage du deuxième livre [5] où, après avoir rappellé la condamnation de 1277, il ajoute : « Nam nos ipsi tunc eramus Parisiis. » Il ne peut donc nous apprendre grand'chose. Ce qui est certain, c'est que Gilles dut considérer la question en face, lorsqu'il entreprit son étude sur l'Eucharistie. Nous en avons le témoignage dans les *Theoremata*. Cette étude l'assura que la thèse de l'unité des formes, non seulement est plus logique, et la seule vraiment philosophique, mais encore qu'elle résout plus facilement les difficultés que soulève le dogme de l'Eucharistie. Il inclina donc de plus en plus vers la solution thomiste : celle-ci lui sembla plus probable, mais il n'osa pas y adhérer pleinement [6]. Seulement, et ce fut un soulagement pour lui [7], il s'était

---

[1] *Ibid.*, p. 625. Cfr AA. SS. *Martii*, t. I, processus inquisitionis, n. 77, p. 712. Voyez comment le P. Mandonnet interprète cette parole (*Siger de Brabant*, p. 101).

[2] Même chez les dominicains, bon nombre restaient augustiniens impénitents.

[3] MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles*, p. 483.

[4] Guillaume de la Mare dit très ouvertement que cette question était considérée comme théologique : « Haec positio de unitate formae substantialis reprobatur a magistris primo quia ex ipsa sequuntur plura contraria fidei » (cité dans le *Defensorium seu correptorium corruptorii*, édit. de Naples, 1644, p. 113). On peut s'en rendre compte aussi par la correspondance de Peckham (cfr EHRLE dans *Zeitschrist für Katholische Theologie*, t. XIII, 1889, p. 171; ou encore la préface de SPETTMAN, O. F. M., dans *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters*, t. XIX, V, p. XVIII). L'attitude de Henri de Gand le proclame également; cette parole est à retenir : « In hac quaestione plus docet nos fides quam rerum natura, quia si ex natura rei eadem esset numero caro vivi et mortui, hoc est ponendum in aliis hominibus » (fol. XXX$^{v}$).

[5] II *Sent.*, d. XXXII, q. 2, a. 3; Venise, 1581, p. 471.

[6] Pour la justification, voir plus haut, p. 462 et suiv.

[7] On peut relever dans les *Theoremata* cette pensée, qui semble marquer un tournant dans l'évolution de Gilles et le commencement de sa libération

convaincu qu'à tout le moins on peut hésiter sans dommage pour la foi; on peut, sans manquer à l'orthodoxie, déclarer qu'on ne comprend pas la thèse pluraliste. Sans doute ce n'a pas été sans angoisse que Gilles est arrivé à cette conclusion; mais un grand pas est fait : la position pluraliste à tout le moins ne s'impose pas : on peut librement la discuter, et Gilles se proposa de le faire en toute liberté d'esprit.

Probablement il avait commencé cette étude approfondie, lorsque éclatèrent les troubles de l'année 1277 et la condamnation d'Oxford. L'injustice des procédés, l'arbitraire, la prétention de condamner comme hérétique la thèse thomiste [1], indignèrent le jeune bachelier et mirent fin à ses hésitations. C'est dans un sentiment d'indignation qu'il composa le livre que nous avons étudié. La preuve en est, non seulement la fameuse protestation qui ouvre le chapitre sixième de la seconde partie (fol. 101r, c. 1), citée par le P. Mandonnet, mais le livre tout entier : et cette indignation explique le caractère même de l'ouvrage.

Le *De gradu formarum* est avant tout une *réfutation*, un pamphlet, bien plus qu'une étude sereine. A ce point de vue, le contraste est grand entre l'œuvre des deux Gilles. Gilles de Lessines réfute assurément Kilwardby : mais toute sa seconde partie est constructive, c'est un exposé magistral et calme de la thèse de l'unité. Dans Gilles de Rome on sent le polémiste d'un bout à l'autre. Après les préambules, dont nous avons parlé et qui sont destinés à couvrir l'auteur contre les attaques qu'il redoute, mais où perce déjà, sous les précautions mêmes, l'ardeur combative, toute la première partie est consacrée à rapporter les arguments de ses adversaires : arguments théologiques d'abord, contrairement à l'ordre suivi généralement [2]; ceux-ci sont tirés du dogme de la transsubstantiation (chap. IV), de la présence eucharistique (chap. V), de l'incarnation (chap. VI), de l'eschatologie (chap. VII); puis, les arguments philosophiques (chap. VIII-IX); enfin, les arguments d'autorité. A la première partie correspond la seconde : après une introduction de cinq chapitres, dans lesquels il précise les notions nécessaires à sa justification, les chapitres VI-XIII répondent point par point aux arguments des pluralistes. La troisième partie mérite en particulier notre attention. Gilles jusque-là s'est tenu sur la défensive; il passe à l'attaque. C'est le procès du pluralisme qu'il

---

intellectuelle : « *Audeo* tamen dicere quod contrarium non intelligo. Nam ponere multas formas in composito secundum se habet multas difficultates quas solvere nescio » (fol. 23r, c. 1). Il ose enfin ! il se sent le cœur à l'aise. Il reviendra sur cette idée dans son *De gradu* où il composera tout un chapitre pour justifier cette « audace » !

[1] Voyez B. Aegidii Columnae... *Quodlibeta*, Louvain, 1646, quest. 7, p. 65; q. 18; p. 96. — *In* II *Sent.*, d. XXXII, a. 3 (Venise, 1581, p. 470). — Tocco, *Vita S. Thomae*, n. 41, AA. SS. *Martii, loc. cit.*, p. 672. Nous savons par Peckham que l'évêque de Paris et un petit clan de théologiens songeaient à faire condamner l'unité des formes, mais en furent empêchés par la curie romaine (Denifle, *Chartularium*, t. I, 625). Cfr Mandonnet, *Siger.*, t. I, p. 49, 216, 234.

[2] Ordinairement les arguments logiques précèdent, puis les arguments dits physiques, enfin les théologiques; tel est l'ordre suivi par exemple par Gilles de Lessines, Richard de Middleton. L'ordre suivi ici s'explique peut-être par le caractère théologique qu'avait pris toute l'affaire.

entreprend. Il ne songe pas un instant à prouver directement sa thèse : non, il réfute la thèse adverse. Et ici le procédé paraît presqu'enfantin. Il veut retourner contre la thèse qu'il combat toutes les accusations portées contre celle qui lui est chère ; il cherchera avec une ingéniosité de sophiste à riposter par une attaque à chaque attaque adverse ! Le tableau ci-dessous le montrera pour les grandes lignes ; mais quiconque se donnera la peine de lire Gilles, verra que le parallélisme de l'attaque est poursuivi jusque dans le détail [1].

---

[1] Il suffit de comparer les titres de la première partie exposant la doctrine adverse avec ceux de la troisième :

| *I^re partie* | *III^e partie* |
|---|---|
| Cap. IV. — In quo ponuntur rationes ostendentes quod ponere unam formam in quolibet composito repugnat corpori Christi existenti sub sacramento. | Cap. I. — Quod ponere plures formas in composito repugnat corpori Christi existenti sub sacramento. |
| Cap. V. — Rationes arguentes unitatem formae specialiter repugnare carni Christi existenti sub sacramento. | Cap. II. — Quod ponere plures formas in composito specialiter repugnat carni Christi prout habet esse sacramentaliter in altari. |
| Cap. VI. — Rationes ostendentes quod ponere unam formam repugnat formationi, passioni, et morti ipsius Christi et aliis quae dicuntur de eius corpore. | Cap. III. — ...repugnat passioni et sepulturae et morti corporis Christi et aliis quae de huius corpore dicuntur. |
| Cap. VII. — Rationes quod ponere unam formam contradicit statui animarum... | Cap. IV. — ...contradicit nobilitati et beatitudini animarum et originali culpae et resurrectioni corporum. |
| Cap. VIII. — Rationes naturales ostensivae quod non sit dare unam formam in composito. | Cap. V. — Rationes ostensivae quod non sit ponere plures formas. |
| Cap. IX. — Rationes ducentes ad impossibile. | Cap. VI. — Rationes ducentes ad imposibile. |
| Cap. X. — In quo ponuntur auctoritates. | Cap. VII. — In quo ponuntur auctoritates. |

L'artificialité de la composition suggère l'hypothèse que Gilles a peut-être en vue directement un ouvrage déterminé, ou un manifeste d'un groupe de professeurs. Jusqu'ici cependant rien ne met sur la piste de cet ouvrage supposé. Quoi qu'il en soit, il est certain que Gilles combat principalement, et c'est le fond de son œuvre, la thèse pluraliste qui multiplie les formes dans tous les composés, à la façon de Kilwardby. A plusieurs reprises et surtout dans tout le chapitre VI de la troisième partie, il dirige ses coups contre la position dualiste adoptée, peut-être par quelques théologiens, certainement par Henri de Gand. Si donc on admettait l'hypothèse d'un libelle condamnant l'unité des formes, dont Gilles poursuivrait pas à pas la réfutation, il faudrait compléter l'hypothèse, soit en disant que Gilles a ajouté de-ci de-là un argument emprunté à la soutenance retentissante de Henri de Gand, pour le réfuter, soit supposer que l'auteur anonyme avait déjà essayé de se faire des alliés contre l'ennemi commun.

Ce petit côté de l'œuvre ne doit pas empêcher de reconnaître la vigueur du génie de Gilles et les grandes qualités qu'il déploie en particulier dans le *De gradu formarum*. Les mots sur lesquels il le termine relèvent du coup le débat, dont ils montrent toute la portée et l'importance : « Velle enim ponere plures formas est velle philosophare non humano modo nec modo aristotelico, qui ait nostram scientiam incipere ex sensu, et qui voluit ex sensibilibus (ad) intelligibilia ascendere; sed velle philosophare modo non humano sed platonico qui, relicto sensu, ex intelligibilibus voluit in sensibilia descendere. »

C'est le dernier mot de Gilles : c'est le plus profond qui ait été prononcé dans cette controverse.

# TABLE CHRONOLOGIQUE DES ŒUVRES SIGNALÉES DANS CETTE ÉTUDE

| | |
|---|---|
| Avant 1275 | Œuvres de Gilles de Rome :<br>Commentaire sur la *Physique* d'Aristote.<br>Commentaire sur le *De Anima*. |
| Avant 1276 | *Quaestio de peccato originali*.<br>*In librum* I *Sententiarum*.<br>*Theoremata de corp. Christi* (1275-76). |
| Année scolaire 1276-1277 | |
| Noël 1276 | I *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| 7 Mars 1277 | Condamnations de Paris. |
| 18 Mars 1277 | Condamnations d'Oxford. |
| Année scolaire 1277-1278 | |
| Noël 1277 | II *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| Entre Noël et Pâques | *De gradu formarum* de Gilles de Rome. |
| Pâques 1278 | III *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| Juillet 1278 | *De unitate formae* de Gilles de Lessines. |
| Année scolaire 1279-1280 | |
| Noël 1279 | IV *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| 1280 | *Correctorium Fratris Thomae*, de Guillaume de la Mare. |
| Année scolaire 1280-1281 | |
| Noël (?) | V *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| Année scolaire 1281-1282 | |
| | VI *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| 1282 | *Correctorium* rendu obligatoire dans l'Ordre Franciscain. |
| Vers 1282 | *Correctorium Corruptorii* (Oxford). |
| Année scolaire 1282-1283 | |
| Noël 1282 | VII *Quodlibet* de Henri de Gand. |

| | |
|---|---|
| Année scolaire 1284-1285 | |
| Noël 1284 | VIII *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| | *Quaestiones Disputatae* de Richard, vers cette époque. |
| Pâques 1285 | I *Quodlibet* de Richard. |
| Année scolaire 1285-1286 | |
| Noël 1285 | I *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. |
| Noël ou Pâques | I *Quodlibet* de Gilles de Rome. |
| Noël 1285 (?) | II *Quodlibet* de Richard (certes avant le IX de Henri). |
| Pâques 1286 | IX *Quodlibet* de Henri. |
| Pâques | II *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. |
| Année scolaire 1286-1287 | |
| Noël 1286 | III *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. |
| Noël | X *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| Pâques 1287 | II *Quodlibet* de Gilles de Rome. |
| Pâques | III *Quodlibet* de Richard. |
| Année scolaire 1287-1288 | |
| Noël 1287 | XI *Quodlibet* de Henri de Gand. |
| Noël | IV *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. |
| Pâques 1288 | III *Quodlibet* de Gilles de Rome. |
| Peu après 1294 | IV^e^ livre de Richard sur les *Sentences*. |

# IX

# ŒUVRES CITÉES PAR RICHARD

## A. — PHILOSOPHES ANCIENS

ARISTOTE. — Richard a cité la plupart des œuvres du Stagirite alors connues [1] en particulier ses travaux de logique (*Organon*).

Des douze livres sur la *Métaphysique* Richard cite, tant dans ses *Commentaires* et ses *Quodlibets* que dans ses *Questions disputées*, une double traduction [2], qu'il compare à plusieurs reprises : il les nomme respectivement « *translatio antiqua* » et « *translatio nova* ».

Nous trouvons également employés : les huit livres de la *Physique*, le *Livre du ciel*, le *Livre de la génération et de la corruption*, la *Météorologie*, l'*Histoire des animaux*, la *Cause du mouvement des animaux*, la *Génération des animaux*, le *Traité de l'âme*, les *Petits traités* nommés « *Parva naturalia* », l'*Éthique à Nicomaque*, la *Politique*.

PS.-ARISTOTE. — La *Grande morale*, les *Végétaux (De Plantis)*, les *Propriétés des éléments*.

Le *Livre des causes* est donné comme anonyme (*Auctor libri de causis*), dont Richard cite aussi un commentaire anonyme.

PLATON. — Le *Timée*.

PORHYRE. — L'*Isagogue*.

SIMPLICIUS. — *Sur les prédicaments*.

THÉMISTIUS. — *De l'âme*.

PS.-TRISMÉGISTE. — Le *Livre de la divinité (De divinitate ad Asclepium)*.

APULÉE. — Le *Dieu de Socrate* et le *Dogme de Platon*.

CICÉRON. — Les *Tusculanes*, la *Rhétorique*, le *De amicitia*, le *De fato*, le *De divinatione*.

SÉNÈQUE. — La *Lettre à Lucillus*.

---

[1] GRABMANN, *Geschichte der Scholastichen Methode*, t. II, Fribourg en Brisgau, 1911 ; p. 54-93 ; UEBERWEG, p. 102.

[2] Sur les traductions, voir GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelübersetzungen*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XVII, v-vi, Munster, 1916. M. Lechner croit pouvoir affirmer que la *translatio nova* est celle de Guillaume de Moerbeke, tandis que la *translatio antiqua* serait la traduction faite sur l'arabe (*Die Sacramentenlehre des Richard von Mediavilla*, dans *Münchener Studien zur historischen Theologie*, t. V, Munich. 1925, p. 15).

## B. — GRAMMARIENS ET HOMMES DE SCIENCE

EUCLIDE. — La *Géométrie*.
HIPPOCRATE. — Les *Aphorismes*.
DONAT, PRISCIEN, MARTIANUS CAPELLA. — Ouvrages de grammaire ou sur les Sept Arts.
PTOLÉMÉE. — L'*Almageste*.

## C. — PÈRES GRECS

PS.-DENYS L'ARÉOPAGITE. — La *Hiérarchie céleste*, les *Noms divins*, la *Hiérarchie ecclésiastique*. Richard connaît deux traductions de cette œuvre.
JEAN DAMASCÈNE. — Il ne connaît que le *De fide orthodoxa*.
JEAN CHRYSOSTOME. — Les *Homélies sur saint Matthieu* et *sur saint Jean*.
ORIGÈNE. — Il n'est cité que d'après d'autres ouvrages, semble-t-il.

## D. — PÈRES ET ÉCRIVAINS LATINS

ALAIN DE LILLE. — *Maximae theologiae*, dont il cite aussi un commentaire anonyme. Sans nom d'auteur, Richard cite aussi le *Liber de articulis fidei*, qui est très probablement de Nicolas d'Amiens.
ALCHER DE CLAIRVAUX. — *De Spiritu et Anima*, cité sans nom d'auteur.
AMBROISE. — *In Hexaemeron*, *De Trinitate*, *De Spiritu Sancto*.
ANSELME DE CANTERBURY. — *De casu diaboli*, *De conceptu virginali*, *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, *Cur deus homo*, *De Incarnatione Verbi*, *Monologium*, *De processione Spiritus Sancti*, *Proslogium*, *De veritate*, *De libero arbitrio*.
PS.-ANSELME. — *Liber de similitudine*.
ANSELME DE LAON. — *Glossa (interlinearis)* citée sans nom d'auteur.
AUGUSTIN. — Le livre le plus fréquemment cité est le *De Trinitate* et le *De civitate Dei*. La plupart des ouvrages du grand docteur sont mis à contribution : *Contra Adimantum*, *Contra Adversarium legis et prophetarum*, *De agone christiano*, *De anima*, *De baptismo contra Donatistas*, *Confessiones*, *De consensu Evangelistarum*, *De correptione et gratia*, *De cura gerenda pro mortuis*, *De diversis quaestionibus*, *De doctrina christiana*, *De dono perseverantiae*, *Enchiridion*, *Enarrationes in psalmos*, *Contra Faustum Manichaeum*, *De Genesi ad litteram*, *De Genesi contra Manichaeos*, *De Gratia et libero arbitrio*, *In Ioannis Evangelium*, *Contra Iulianum*, *De libero arbritrio*, *Contra Maximum*, *De Mendacio*, *De Musica*, *De natura boni*, *De natura et gratia*, *De baptismo parvulorum*, *De perfecta iustitia hominis*, *De poenitentia*, *De praedestinatione sanctorum*, *Quaestiones Evangeliorum*, *De quantitate anima*, *Retractationes*, *Soliloquium*, *De spiritu et littera*, *De symbolo*, *De vera religione ;* enfin divers *Sermons* et *Lettres*.

Ps.-Augustin. — Sous le nom d'Augustin sont utilisées les œuvres apocryphes suivantes : *Quaestiones ad Orosium*, *De diligendo Deo*, *De fide ad Petrum* (de Fulgence de Ruspe, voir plus bas), *Hypognosticon*, *Contra quinque haereses*, *De divinatione daemonum*, etc.

Bède. — *Commentaires sur la Genèse*, etc.

Bernard. — *De consideratione*, *De diligendo Deo*, *De gratia et libero arbitrio*, *De praecepto et dispensatione*, *Sermones in Cantica*; divers *Sermons* et *Lettres*.

Ps.-Bernard. — *Meditationes*.

Boëce. — *Arithmetica*, *De consolatione*, *De divisione*, *De topicis*, *De hebdomadibus*, *De syllogismis categoricis et hypotheticis*, *De unitate et uno*, *De una persona et duabus naturis in Christo*, *De Trinitate*.

Ps.-Boëce. — *De disciplina scholarium* (de Thomas de Cantimpré).

Cassiodore. — *De anima*.

Denys et Ps.-Denys, pape. — *Lettres* diverses.

Fulgence de Ruspe. — *De Fide ad Petrum*, cité sous le nom d'Augustin.

Gennade de Marseille. — *De Ecclesiasticis dogmatibus*, toujours cité d'une façon anonyme.

Gilbert de la Porrée. — *De Sex principiis*.

Grégoire le Grand. — *Dialogi*, *Homeliae in Evangelia*, *in Ezechielem*, *Moralia*, *Liber sacramentorum*, *In cantica canticorum*, *Regula pastoralis*.

Guillaume de Conches. — *Liber ad ducem Normannorum*.

Hilaire de Poitiers. — *De Trinitate*.

Hugues de Saint-Victor. — *De arrha animae*, *Didascalion*, *Expositio in hierarchia caelesti*, *De sacramentis*.

Jérôme. — *In Matthaeum*, *In Hieremiam* et diverses *Lettres*.

Ps.-Jérôme. — *Liber de distinctione contra haereticos*, *Sermo de Assumptione*, *Regula monachorum*.

Joachim de Flore. — *De unitate Trinitatis*; c'est l'ouvrage écrit contre Pierre Lombard et dont la doctrine fut condamnée en 1215 au quatrième concile de Latran. Le livre, disparu aujourd'hui, n'aura sans doute pas été lu directement par Richard.

Léon le Grand. — *Sermones*.

*Liber de Intelligentiis*, cité sans nom d'auteur. Cet ouvrage doit être attribué à Adam Pulchrae Mulieris [1].

Maxime de Turin. — *Sermones*.

Papias. — *Vocabularium*.

Prévostin. — *Summa theologica*.

Richard de Saint-Victor. — *De Trinitate*.

*De Spiritu et anima*. — Cité sans nom d'auteur (Alcher de Clervaux).

Thomas de Cantimpré. — *De disciplina scholarium* (sous le nom de Boèce, cfr plus haut).

Walafrid Strabon. — *Glossa (ordinaria)* dont Richard fait grand usage sans en citer l'auteur.

Enfiu Richard de Middleton cite aussi quelques légendes, comme celle de saint Martin et de saint André.

[1] Baeumker, *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Vitello zugeschiebenen « Liber de Intelligentiis »*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, 1924, t. I, p. 87-102.

## E. — PHILOSOPHES ORIENTAUX (ARABES ET JUIFS)

ALFARABI. — *Liber de ortu scientiarum*, cité sans nom d'auteur.
ALGAZEL. — Ses œuvres sont citées sous les titres de *Metaphysica*, *Physica*, *De quinque essentiis*.
AVERROES. — *De anima*, *De substantia orbis*, *In physicam*, *In metaphysicam*.
AVICENNE. — Ses œuvres sont citées sous les titres de *Libri naturalium*, *Metaphysica*, *De animalibus*, *De cœlo et mundo*.
COSTA BEN LUCA (CONSTABULUS). — *De differentia Spiritus et animae*.
ISAAC ISRAELI. — *De definitionibus*.
MAIMONIDE (RABI MOYSES). — Mentionné sans indication de l'ouvrage.

## F. — CANONISTES

Les citations canoniques sont particulièrement nombreuses. Le code de Justinien, les collections des *Décrétales* sont largement mises à contribution, ainsi que les *Gloses* qui commentent ces œuvres. Les ouvrages du cardinal d'Ostie, Henri de Séguse, de Raymond de Pennafort, de Godefroid de Trani, de Guillaume Durand, ont été consultés. Richard appuie également ses décisions sur des conciles récents. Comme on a pu le voir [1], il a souvent cité la condamnation portée par l'évêque Étienne de Paris en 1277.

Combien de ces auteurs ont été consultés directement par notre docteur, il est difficile de le dire. Beaucoup de textes patristiques étaient fournis aux théologiens par les Gloses bibliques, par les recueils canoniques, par les *Sententiae* de Pierre Lombard. Comme tous ses contemporains, Richard a trouvé là une partie de sa documentation. Nous croyons qu'il a au moins lu les œuvres d'Aristote, une partie au moins de celles de saint Augustin et de saint Bernard, ainsi que les textes de droit canonique et civil.

[1] Voir plus haut, p. 94-95, etc.

# X

# SERMONS
# DE RICHARD ET DE HENRI DE GAND

Les trois sermons de Richard et celui de Henri de Gand dont nous donnons l'édition, nous sont parvenus dans une collection de sermons conservée par deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale [1], fonds latin, n. 14947 et n. 15005.

Les deux manuscrits sont, au jugement de Delisle, du XIII^e siècle.

I. — Le manuscrit C est un assemblage de pièces qui n'ont rien de commun et d'écritures différentes. On trouvera une description sommaire du manuscrit dans Delisle; une description plus détaillée dans Hauréau [2]. Au début du manuscrit il y a une table des matières datée de 1329 : on y lit : « 9°, *plures boni sermones* ». La collection des sermons, la seule partie du manuscrit qui nous intéresse, se trouve du folio 87 au folio 194.

La collection commence sans titre; il n'y a qu'une invocation au haut de la page : « *Sancti Spiritus adsit nobis gratia* ». Elle se termine brusquement avec le feuillet 194^v; au bas du feuillet, qui est le dernier d'un cahier (*pecia*), on lit : « *VII^us de anno isto.* » Le dernier sermon, pour la fête de saint Mathias, est d'ailleurs achevé. Le texte est disposé en deux colonnes.

La collection se divise nettement en deux séries de sermons rangés selon l'ordre du calendrier. La première série commence au premier dimanche après l'octave de saint Remi et se poursuit régulièrement jusqu'à l'octave de l'Ascension. Suit un sermon « *in festo unius confessoris* ». Cette première série se termine au folio 128^v. Elle est séparée de la seconde série, qui commence au fol. 130^r, par un feuillet et demi, folio 129 et folio 129^bis. Ce dernier est coupé en deux dans le sens de la hauteur de sorte qu'il n'y a qu'une colonne. Le folio 129^r a été utilisé pour des notes tirées des Pères, sur la Sainte Vierge; elles ont pour titre : « *De Beata Virgine annotationes usque ad illam : quedam mulier* ». Suivent au folio 129^v 2 col. et folio 129^bis, des extraits de saint Jean Chrysostome, commençant par ces mots : « *Quedam mulier* ». Le

[1] Nous désignerons le ms. 14947 par le sigle B, le ms. 15005 par le sigle C.

[2] DELISLE, *Inventaire des manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, Paris, 1869, p. 61, 65. — HAURÉAU, p. 8, 190.

folio 129$^{bis v}$ n'a plus de texte; mais on lit au bas l'indication de la *pecia :* « *Sextus de anno praeterito de XII foliis* », en haut, d'une écriture différente et plus grosse, d'encre fort pâlie : « *Nota quod die istius anni festivis* (?) *beati Michaelis archangeli conduxi... ... a quodam alutario pro ducentis denariis parisiensibus.* » Cette partie du manuscrit comprend six cahiers de huit folios chacun, — sauf le dernier, qui en compte douze, — soigneusement numérotés à la fin de chaque cahier, avec la mention de « *anno preterito* ».

La seconde série commence au fol. 132$^{v}$, avec le premier dimanche après la fête de saint Remi et se poursuit jusqu'à la fête de saint Mathias. Cette série est écrite sur sept cahiers, numérotés avec la mention « *de anno isto* ».

Nous pouvons conclure de cette distinction des deux séries « *anno preterito* » et « *anno isto* » que le manuscrit fut écrit l'année même de la seconde série de sermons, soit, comme nous l'établirons plus loin, en 1283. Ce manuscrit est donc un excellent témoin. Mais il n'est pas complet, puisque les sermons s'arrêtent au mois de mars.

L'écriture est soignée, mais non calligraphiée.

II. — Le manuscrit B a été décrit par Hauréau [1]. Toute la première partie, jusqu'au folio 250, est occupée par la collection des sermons que nous étudions.

Ce manuscrit est de la fin du XIII$^{e}$ siècle : l'écriture en est très semblable à celle du ms. C et les abréviations sont généralement les mêmes. Ce manuscrit possède une table détaillée des sermons, d'une main différente.

L'ordre des sermons n'est pas le même que celui du manuscrit précédent. Le ms. B, qui est complet, compte 166 sermons, formant deux séries, suivant chacune le calendrier écclésiastique. La première commence au 20$^{e}$ dimanche après la Pentecôte et va jusqu'au sermon 85$^{e}$, pour le 3$^{e}$ dimanche après Pâques (fol. 180); cette première série correspond à la deuxième série du ms. C; avec cette différence qu'elle contient les sermons manquant dans C à partir de la fête de saint Mathias. Avec le sermon 85$^{e}$ commence dans le ms. B une nouvelle série, qui va du premier dimanche après l'octave de saint Remi (fol. 181), jusqu'à l'octave de l'Ascension. Cette seconde série de B correspond à la première du ms. C.

Quétif-Échard [2], s'appuyant sur les seules données chronologiques, a démontré que dans le ms. B, l'ordre des années ou des séries est renversé. Le ms. C qu'il n'a pas connu, lui donne raison, comme nous l'avons vu, par les indications des cahiers « *anno preterito* » et « *anno isto* ».

III. — Reste à fixer la date de ces sermons.

Dans le manuscrit 14947 est inséré un feuillet (fol. 139), d'écriture moderne (écriture du XVII$^{e}$ siècle), où le bibliothécaire a rétabli l'ordre des deux séries et fixé la date. Nous lisons :

« Cod. 762 bibl. Victor, alias S.S. 10. Collatio sermonum a cele-

[1] *Op. cit.*, p. 8, 190.

[2] ÉCHARD t. I, p. 386.

brioribus in theologia magistris Parisiensibus in universitate Parisiensi habitorum per duos annos, a Remigliabus sc. anni 1281 ad inventionem sanctae Crucis anni 1282 et illi continentur a fol. 87 ad fol. 171 [1] : alii a Remigialibus 1282 ad inventionem sanctae crucis circa 1283, et illi continentur a fol. I ad 87, quod venit per transpositionem compactoris. Inter hos concionatores eminet Joannes Aurelianensis... »

Et au verso :

« Quod conciones a fol. 87 ad fol. 171 habitae fuerint a Remigialibus 1281 ad sanctae Crucis 1282 hoc clarius patebit sequenti ordinem usque ad dominicam 4$^{am}$ Adventus, qua incidit festum S. Thomae. Nam anno 1281 littera dominica erat E. Praeterea... anno 1282 non fuerunt plus quam duae dominicae post Epiphaniam. Nam erat littera dominica D, et numerus aureus 10 et Pascha incidit in 29 Martii; quae omnia conveniunt cum ordine concionum in ea parte codicis relatarum. Quod autem conciones a fol. 1 ad 87 habitae fuerint a Remigialibus 1282 ad S. crucis 1283 constat etiam sequenti ordinem concionum : sc. 2$^{a}$ dominica post festum S Remigii incidit in festum S. Lucae, cum littera Dominica esset D; 3$^{a}$ Dominica post festum omnium Sanctorum, in festum sanctae Ceciliae; festum S. Ioannis evangelistae eiusque octava in dominicam. Fuerunt quinque dominicae post Epiphaniam quia anno 1283 Pascha fuit 18 Avril, litt. dom. C. aereus numerus 11; denique omnia conveniunt. »

Par des considérations semblables, Quétif-Échard était parvenu aux mêmes conclusions. Nous avons fait, pour notre compte, la vérification de toutes les dates, et nous avons constaté que toutes les données chronologiques correspondent parfaitement. Il n'y a qu'une seule dissonance : le 24$^{e}$ dimanche après la Pentecôte tombait, en 1281, le 16 novembre. Or, les deux manuscrits intitulent le sermon suivant : « *dominica post festum B. Catherine.* » L'erreur est manifeste : car immédiatement après ce sermon se lisent les deux discours prononcés en la fête de sainte Catherine. De plus le dimanche qui suit cette fête, était, cette année, le 1$^{r}$ dimanche de l'Avent, 30 novembre. Or, il y a un sermon pour cette date. D'autre part, en 1281, il y avait 25 dimanches après la Pentecôte : le dernier dimanche tombait le 23 novembre, deux jours avant la sainte Catherine. Pour ce jour là, aucun sermon n'est indiqué. Nous devons conclure que le sermon qui nous occupe fut prononcé le 23 novembre. Il est donc à sa place, mais l'indication est fautive. Ce qui le prouve encore, c'est l'*incipit* du sermon : « *Confide filia, fides tua te salvam fecit : in evangelio hodierno* ». Or, à cette époque, dans le Missel romain, l'évangile assigné au 25$^{e}$ dimanche est précisément la péricope de Matthieu, IX, 18-22, où se lisent les mots cités.

IV. — L'examen des relations entre les deux manuscrits nous amène aux constatations suivantes :

1. — *Les deux manuscrits, malgré leurs différences, ne sont pas indépendants l'un de l'autre.*

---

[1] Le bibliothécaire a une autre façon de compter les folios que celle adoptée de nos jours. Les folios étaient numérotés d'après le numéro des sermons.

Une preuve évidente en est la note infra marginale qui accompagne, dans les deux manuscrits, le sermon de Richard sur sainte Catherine : « *Id totum quod dicitur hic est summe notabile* [1] ».

Encore, l'erreur commune que nous avons signalée au sujet du dimanche avant la fête de sainte Catherine.

Les fautes, dans les attributions des citations, se retrouvent dans les deux manuscrits ; mais B les a toutes corrigées au-dessus de la ligne.

Dans les deux manuscrits, nous retrouvons la même glose, ajoutée de part et d'autre, au-dessus de la ligne : « *nullo modo auderent illi spiritus,* » et au-dessus on lit : *sc. demones* [2].

2. — *La différence la plus notable entre les manuscrits, c'est que non seulement B a la série complète des sermons, mais en outre, son texte est plus long que celui de C :*

Or, il est évident que ce n'est pas B qui arbitrairement a développé et glosé C : mais au contraire, c'est C qui, de propos délibéré, a écourté le texte qu'il avait sous les yeux. — En effet : laissant de côté les indices secondaires, remarquons :

a) Les suppressions ne sont pas faites au hasard, mais selon une loi constante : elles ont toujours lieu, soit quand il semble au copiste qu'il y a des redites, soit quand il juge l'idée principale suffisamment énoncée ; jamais une idée n'a été omise. De même lorsque, dans B, plusieurs citations se suivent pour prouver une même conclusion, C en supprime volontiers l'une ou l'autre.

b) Le ms. C abrège parfois la phrase même et, selon les mêmes principes : il supprimera volontiers les synonymes ; il substituera une expression plus courte à une expression plus longue ; un participe remplacera une phrase incidente [3].

A plusieurs reprises, il remplace par un *etc.* une citation qu'il croit assez connue et qui se trouve plus au long dans B.

c) Ce qui prouve bien que ces omissions sont intentionnelles, c'est que dans le sermon de Henri, arrivé à la fin du discours, C constate qu'il lui reste un espace libre au bas de la dernière colonne ; c'est précisément à la dernière page d'une *pecia*. Il en profite pour le remplir par une citation de saint Grégoire, qui se trouvait au cours du sermon, dans B, mais qu'il avait omise avec d'autres à cet endroit. Notons qu'il n'a pas mis de signe de renvoi.

d) Les omissions de C ne sont même pas toujours heureuses. Ainsi ayant supprimé ce passage que nous lisons dans B. « *primo habuit scientiam secularum et philosophicam,* » comme répétition fastidieuse, il se trouve que le *secundo* qu'on lit plus loin dans C (fol. 144$^{v}$ 2$^{a}$ col.), n'a plus de *primo* correspondant. Au contraire, le texte de B (fol. 20$^{r}$ 2$^{e}$ col.) se développe harmonieusement [4]. Et il est manifeste, pour qui compare les deux passages, que cette omission n'est pas une simple distraction, mais que C intentionnellement a voulu abréger.

---

[1] Ms. C, fol. 94$^{v}$ ; ms. B, fol. 190.

[2] *Sermon de* RICHARD *sur sainte Catherine,* voir plus loin, p. 492.

[3] Comparer, par exemple, le ms. B, fol. 21$^{r}$, col. 1 et le ms. C, fol. 145$^{2}$, col. 2.

[4] *Sermon* de HENRI DE GAND *pour la fête de sainte Catherine,* . 508-51 6.

3. — *Quelle est la dépendance entre nos manuscrits?*

I. — *Il est certain que B n'a pas copié C.*

a) Les remarques précédentes sur les omissions volontaires de C le montrent déjà.

b) De plus la latinité de C est meilleure, comme le lecteur s'en rendra compte, en parcourant les variantes.

c) Dans le même ordre de considérations, nous notons aussi les corrections [1]. On ne conçoit pas que B, lisant un texte plus latin, ait songé à le gâter, pour le plaisir.

d) Nous lisons dans B (fol. 73$^{v}$ 2$^{e}$ col.) un passage assez embrouillé et peu clair : ce même passage est plus coulant, bien qu'il soit plus court, dans C (fol. 180$^{r}$ 2$^{e}$ col.). On ne voit pas pourquoi un copiste l'aurait embrouillé.

e) Autres indices qui inclinent vers la même conclusion :

Dans B (fol. 20$^{r}$ 1$^{e}$ col.), les mots « *cum preponitur* », plus expressifs et mieux à leur place, sont remplacés, dans C (fol. 144$^{v}$ 2$^{e}$ col.), par un vague « *cum dicitur.* » C'est probablement parce que les mots « *cum dicitur* » sont plusieurs fois répétés à cet endroit. Le lecteur pourra relever plusieurs exemples de ce genre.

Pour ne pas allonger indéfiniment ces remarques, notons enfin que nous lisons dans C (fol. 145$^{r}$ 2$^{e}$ col.) deux fois *quinquaginta*, d'abord en chiffre romain, puis en toutes lettres : or, B (fol. 21$^{r}$ 2$^{e}$ col.) s'était contenté d'écrire le nombre en chiffres romains.

f) Enfin, la faute de chronologie pour le 25$^{e}$ dimanche après la Pentecôte dont nous avons parlé plus haut. B (fol. 189) avait d'abord écrit : « *Dominica post festum B. Andree* », puis corrigé en : « *Dominica post festum B. Catherine.* » Or, c'est cette indication fautive que nous lisons dans C (fol. 94$^{v}$.)

II. — *Si B n'a pas copié C, faut-il conclure que C a copié B?*

Les remarques précédentes inclinent vers cette solution. Mais il y a, à cette hypothèse, quelques difficultés.

a) On lit dans C quelques mots qui ne se trouvent pas dans B. En effet, bien que C ait l'habitude d'abréger, il donne cependant un peu plus au complet les formules finales. Ce sont d'ailleurs les seuls exemples.

b) Quatre fois on relève de fausses attributions de passages scripturaires, dans les deux manuscrits. Or, ils ont été corrigés, *supra lineam*, dans le ms. B seulement. — Il est malheureusement difficile d'affirmer avec certitude si ces corrections du manuscrit B sont dues à la même main. J'inclinerai à croire le contraire, mais je n'ose pas me prononcer. En tous cas l'écriture des corrections est de la même époque. Il est à noter aussi que trois fois la référence scripturaire a été complétée, *supra lineam*, dans B : tandis que dans C on lit la référence incomplète « *apostolus* ».

Quoi qu'il en soit, que C ait copié directement B, ou que tous

---

[1] Voir, par exemple, B, fol. 190$^{r}$, col. 2 : *nos insidiatur*, dans C, fol. 94$^{v}$, col 2 : *nobis insidiatur*; et ailleurs, *tam magnam curialitatem*, qui devient dans C *tantam curialitatem.*

deux soient dépendants d'un prototype commun, il est certain que le texte de B reproduit plus fidèlement l'original que C.

Pour ces motifs, nous reproduisons le manuscrit 14947, comme donnant plus de garanties et comme étant plus complet [1]. Nous avons suivi fidèlement B, sauf le cas où C a corrigé une faute évidente.

Dans B on lit au haut des pages le résumé bref du contenu de la colonne, par ex. : *cogitare de peccato tria* (fol. 190r); de même dans les marges les citations sont signalées. Nous avons omis ces notes, peu intéressantes.

Pour plus de clarté, j'ai écrit en petites capitales les grandes divisions des sermons : PRIMO, etc. Le copiste se contente de mettre un signe indiquant le paragraphe : encore l'omet-il parfois. Les citations sont en caractères espacés. Habituellement, lorsque le même texte revient paraphrasé, nous n'avons espacé les mots que lorsqu'ils étaient soulignés par B.

Le lecteur remarquera que souvent les citations faites par Richard et Henri sont par à peu près : ce qui est naturel quand on cite de mémoire.

---

[1] Dans les deux manuscrits, le *t* ne se distingue pas toujours clairement du *c* : parfois, en effet, la distinction est nette; d'autres fois, l'écriture étant trop rapide peut-être, et toujours petite et serrée, le *t* ressemble à s'y méprendre au *c*, et parfois il n'y a que le mot même qui puisse donner la lecture. Ainsi le mot *virtutem* s'écrit évidemment avec deux *t*, et cependant on les prendrait pour deux *c*. Il en va de même des abréviations *ce* et *te*, *cere* et *tere*. Heureusement nous avons pu noter un bon nombre de cas où la lecture n'était pas douteuse pour les finales *tio*, ou *tium* etc. : comme *spatium*, et *vitium*, *potentia*, *dispositio*, *conscientia*, *degustatio*. Ailleurs ces mêmes mots pourraient se lire aussi bien avec la finale *cio* ou *cium*. Nous avons cru pouvoir, dans les cas douteux, trancher d'après les cas clairs. — L'orthographe de Catherine varie : tantôt on lit *Katerina*, tantôt *Katarina* ou *Catherina*.

Le R. P. Willibrord Lampen, O. F. M., vient de publier, dans *La France Franciscaine*, t. VIII, 1925, un sermon inédit sur l'Ascension : *Sermo in die Ascensionis Domini, fratris Richardi de Media Villa, Ordinis Fratrum Minorum.* Incip. « *Ascensiones incorde... Ista verba...* Desin. *Ad quam nos perducat...* », tiré du manuscrit n. 280 de la bibliothèque d'Erlangen (J. C. IRMISCHER, *Handschriften Katalog der K. Universität Bibliothek zu Erlangen*, 1852, p. 77). Il croit pouvoir l'attribuer à Richard.

## I. — SERMON DE RICHARD POUR LA FÊTE DE S. CATHERINE

*Mulier inupta et virgo cogitat que Dei sunt ut sit sancta corpore et spiritu.* Paulus apostolus.

In istis verbis commendatur beata virgo et martir Catherina; et potest eius laus ibi probari per unicum sillogismum, sic : Omnis mulier inupta et virgo cogitans quae Dei sunt, est sancta corpore et spiritu;

Beata Catherina est talis mulier;

Ergo est sancta corpore et spiritu. Et sic probatur eius commendatio.

Et maior datur ibi subintelligi; et ponitur ibi minor et conclusio : ut sit sensus : quod sanctitas corporis et spiritus causatur ex cogitatione eorum quae Dei sunt.

Et vere beata Catherina cogitavit quae Dei sunt, id est, que Deo sunt placita, quia in lege eius meditata est die ac nocte; ideo fuit sancta corpore et spiritu. Unde et ad eius exemplum debemus nos in eis que Deo sunt placita, continue cogitare. Illa autem in quibus debemus cogitare que Dei sunt, sunt septem : primo enim debemus recogitare peccata nostra, ut ea confiteamur, secundo passiones Christi, ut contra temptationes armemur et sic deinceps, ut patebit per ordinem prosequendo.

Primo igitur confiteamur nostra peccata, cogitantes de eis. Unde psalmus : Iniquitatem meam anuntiabo et cogitabo pro peccato meo. Ita quod sit ibi causalitas, accipiendo : et, pro : quia iniquitatem meam anuntiabo, sc. : in confessione; et pro : quia cogitabo, etc. Et vere sic est : quia si cogitemus de peccatis nostris, non superficialiter sed profunde, tot vilitates et ignominie nobis occurrent quod quasi necessitate quadam inducemur ad confitendum ea. Quattuor enim nobis cogitantibus peccata occurrent vilitates et dampna per que debebimus ea tam cito confiteri.

Primo occurret nobis cogitantibus quo modo anima nostra per peccatum amittens vitam eternam sibi promissam, est per ipsum a Deo separata, quod est valde grave malum.

Secundo occurret nobis quo modo per peccatum est demonis imperio subiugata.

---

B (fol. 190[r], c. 1-fol. 191[r], c. 1), C (fol. 94[v], c. 1-fol. 95[v], c. 1).

*In margine inferiore* : In die sancte Catherine virginis et martiris a fratre Ricardo fratre minore B. In die beate Catherine a fratre Ricardo fratre minore C. Totum quod dicitur hic est summe notabile BC. || 5. est : fuit C. || mulier : *om.* C. || 13. placita : *om.* C. || 14. sunt septem : septem sunt C. || 15. recogitare peccata nostra : peccata nostra recogitare C. || 16. temptationes : cogitationes C. || 18. igitur : ergo C. || nostra peccata : peccata nostra C. || 19. anuntiabo : nuntiabo C. || 24. quasi necessitate quadam : quadam quasi necessitate C. || 28. amittens vitam : vitam amittens C. || 29. separata : separatam C. || 30. est :

---

1-2. I *Cor.*, VII, 34 || 11. *Psalm.*, I, 2 || 19. *Psalm.*, XXXVII, 19 ||

Tertio nobis occurret quo modo anima nostra coram Deo et tota celi curia feda facta est et immunda.

Quarto nobis occurret anime proprie feditas et vilitas innumerabilis existens in se ipsa. Propter ista ergo homo recogitans peccata necessario pudet et erubescit; ideo debent eum movere et impellere quasi necessario ad ea relinquendum et abluendum per confessionem; et cito, quia Gregorius dicit: Peccatum quod cito per penitentiam non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit. Unde cum hiis feditatibus cogitare debemus quod nescimus horam mortis sed dyabolus inimicus noster nos ubique insidiatur ad trahendum nos in infernum et mortem eternam. Unde Bernardus in meditationibus suis: Certum est quoniam mors ubique tibi minatur; dyabolus continue insidiatur ut rapiat animam tuam quando a corpore egredietur. Unde flere est de vita nostra, sicut de vita cuiusdam piscis de quo loquitur Avicenna in libro de animalibus, quod peryodus eius et vita est tantum in spatio unius diei. Unde est ille bene demens et plus quam demens, qui videt se obligatum ad penam eternam, et tamen nescit spatium vite sue esse per unam horam, et per confessionem ab eis quibus sic obligatur, potest deliberari, et tamen non currit festinanter ad confessionem. Certe sic. Ideo voluntarie confiteri debemus peccata nostra. Unde psalmus: In voluntate mea confitebor illi. Sed hodie est de quibusdam nostrum sicut de quibusdam plagatis seu vulneratis, qui pudent esse se vulneratos et tegunt et celant plagam suam propter verecundiam, in tantum quod plaga, que primo curabilis erat, tandem insanabilis redditur, et sic necessario moriuntur: ecce bene stulti sunt. Multo plus illi stultitiores sunt, qui plagam peccatorum suorum in hac vita, dum est curabilis, nolunt detegere in confessione, sed pudent, et tandem si sine confessione decedant, incurabilis est, et ideo morte perpetua moriuntur. Unde Boëtius in primo consolationum sub persona Philosophie: Confitere; ne abscondas, si operam medicantis expectas. Oportet denique ut vulnus detegas. Et Glossa super illud Apostoli: Si nosmet ipsos iudicaremus, non utique iudicaremur. Ibi dicit Glossa: Peccata sive parva, sive magna, impu-

B. C.

et B. || 39. diluitur : deletur C. || 41. nos : nobis C. || 43. suis : *om.* C. || quoniam : quod C. || 46. sicut : et C. || 48. vita : eius *add.* C. || 48-49. est ille : ille est C. || 52. Ideo: Et ideo C. || 54. illi : ei C. || 55. seu vulneratis : *om.* C. || 57. curabilis: curabile C. || 59. plus: *om.* C. || suorum: *om.* C. || 62-65. Unde... detegas *om.* C. || 65. Et glossa... apostoli : Et tamen apostolus C. || 66. utique iudicaremur : diudicaremur C. || 67. peccata, sive : sint *add.* C. || parva,

38-40. *Moralia*, XXV, 9 (PL, LXXXVI, 334, B) || 43-45. Ps.-Bernardus, *De cognitione humanae conditionis*, VII, 20 (PL, CLXXXIV, 497, D) || 47-48. Aristoteles, *De partibus animalium*, IV, 5, édit. Langkavel, Leipzig, 1868, p. 111 || 53-54. *Psalm.* XXVII, 7 || 63-65. *De consolatione philosophiae*, I, 4 (PL, LXIII, 614, A) || 65-66. I *Cor*, XI, 31 || 67-69. Augustinus, *Enarrationes in psalmos*,

nita remanere non possunt, quia vel Deo vindicante, vel homine penitene denique plectuntur. Ista autem cessant, si confessio precurrat humana. Ecce ergo quanta virtus est confessionis, quod per eam peccata abluuntur et liberatur homo ab eis quibus erat penis perpetuis obligatus. Ideo debemus occius confiteri et recogitare peccata nostra.

Secundo : debemus recogitare Christi passionem ut contra vitia et temptationes armemur. Unde Petrus in canonica : Christus in carne passus est, et vos eadem cogitatione pro armemini. Et vere haec est optima armatura quia nos protegit a temptationibus omnium vitiorum, quod patet. Omne enim peccatum quod est in nobis, vel contingit propter inordinatum appetitum secularium honorum et dignitatum, vel carnalium deliciarum vel mundalium divitiarum. Unde Ioannes in canonica : Omne quod est in mundo vel est concupiscentia carnis, et concupiscentia occulorum et superbia vite. Ab istis autem per recogitationem passionis Christi tanquam armatura bona protegimur. Unde in cogitatione ista, tria occurrunt cogitanda.

Primo patientis dignitas, potentia et maiestas, quia Rex regum et Dominus dominantium, qui celum et terram creavit ex nichilo.

Secundo nobis occurrit cogitanda passionis eius acerbitas et summa patientis paupertas, quia crucifixus et lancea vulneratus, et hoc cum latronibus.

Tertio nobis occurrit hic patientis summa humilitas cogitanda, quia secundum Apostolum : humiliavit se pro nobis usque ad mortem, non quamcumque, sed mortem crucis. Unde idem Apostolus : Recogitate eum qui talem pro vobis sustinuit a peccatoribus contradictionem ut non fatigemini in animis vestris deficientes; nondum enim restitistis usque ad sanguinem. Ista ergo cogitatio debet nobis esse armatura fortis contra temptationes demonis et mundi et carnis, que sunt inimici nostri, nos continue devincere volentes. Unde Augustinus : Nullo modo auderent illi spiritus sc. demones hec signa contempnere, contremiscunt enim ubicumque illa conspexerint; et hoc potissime figuratum est per serpentem Moysi. Unde Augustinus : Cum exaltaret Moyses serpentem in deserto, po-

B C

sive: sint *add.* C. || 68. quia : *om.* C. || 71. virtus est : est virtus C. || peccata: *om.* B. || 75. canonica : sua *add.* C. || 77. proarmenini : armenini C. || 80. deliciarum : desideriorum C. || 82. et : vel C. || 83. concupiscentia : *om.* C. || et : vel C. || 84. bona : *om.* C. || 92. hic : *om.* C. || 95. talem pro vobis sustinuit : sustinuit pro vobis C. || 98. restitistis : resistitis C. || 100. et mundi : mundi

*In psalm.* LVIII, 13 (PL, XXXVI, 701) || 75-76. I Petr., IV, 1 81-83. || I Ioan., II, 16 || 86-87. *Apoc.*, XIX, 16 || 93-94. *Philipp.*, II, 8 || 95-98. *Hebr.*, XII, 3-4 || 101-103. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quaest. LXXIX, 4 (PL, XL, 92)

pulus qui a serpente mordebatur respiciens serpentem in ligno pendentem sanabatur. Sic et modo: qui ab illius serpentis antiqui temptationibus mordetur aspiciat Christum in cruce pendentem. Unde recte debemus dici proditores. Sicut et rex illum diceret proditorem quem armatum armatura bona cito et sine bello devincerent hostes; ita vere est de nobis. Quamvis Deus nos ista bona armatura sic armaverit, nos tamen temptationibus quasi proditores devicti cito succumbimus.

Tertio : debemus recogitare mortem propinquam, ut omnia temporalia contemnamus. Unde in Ecclesiaste : Vivens cogita quid futurum sit, id est : si mortem tuam cito futuram recogites, non respiciens superficialiter sed profunde, contempneres omnia que in mundo appetuntur, sc. carnales delicias, mundales divitias et honorum excellentias. Unde psalmus : Cum dives factus fuerit homo et multiplicata fuerit gloria domus eius. Ibi tangitur : primo appetitus divitiarum; secundo honorum. Unde dicit ultra : Cum interierit non sumet secum omnia, neque descendet cum eo gloria domus eius. Unde Ieronimus : facile comtempnit omnia, qui se considerat moriturum. Multi tamen ista mundalia appetunt, de hoc male cogitantes. Sed hoc est penitus similiter, sicut de noctilucis, que de nocte videntur lucentia, seu quando sunt in tenebris; de die autem, seu in lucido existentibus, non videntur lucentia, sed colorata, ut alicui patet; sicut oculi catorum et quercus putrida, et huiusmodi; ita ista mundana et vana, oculo existenti in tenebra, id est : in appetitu et avaritia mundana, videntur pulchra et lucida et bona; sed oculo claro, existente in lumine, sc. oculo viri spiritualiter illuminati, videntur et apparent talia qualia sunt, secundum veritatem, sc. : putrida et vana. Ideo spirituales viri despiciunt ea, et avari et cupidi appetunt.

Quarto debemus cogitare de futuro iudicio Domini, ut timendo nos ad reddendum iudicium preparemus. Unde in Proverbiis : Cogitationes iustorum iudicia et iudicium. Unde nos vere considerantes istud iudicium timendum in tantum, si simus vere christiani, parabimus nos ad reddendum de omnibus singulariter

B C

C. || 102. sc. demones : *add.* B *et* C *supra lineam.* || 112. nos: *supra lineam* C. || 113. sic armaverit : armaverit sic C. || 114. devicti cito : cito devicti C. || 116. cito futuram : *om* C. || 118. contempneres : contempnes C. || 119-120. sc. carnales... excellentias : *om.* C. || 121, et: cum : *add.* C. || 124. domus : *om.* C. || 126. mundalia : mundilia C. || 132. mundana : *om.* C. || 133. sc. : *om.* C. || 136. et : sed C. || 139. nos vere : vere nos C. || 142. occiosis seu : *om.* C. ||

|| 105-110. Cfr *Sermo* CCXCIV, 11, 13 (PL, XXXVIII, 1342); *De peccatorum meritis et remissione*, I, XXXII, 61 (PL, XLIV, 145); *Enarratio in psalm.* XXXVII, 5 (PL, XXXVI, 933) *non verbatim.* || 116. *Eccle.*, VIII, 3 || 120-121 *Psalm.*, XLVIII, 17 || 123-124. *Psalm.*, XLVIII, 18 || 125. *Epistula LIII ad Paulinum* (PL, XXII, 549) || 138-139. *Prov.*, XII, 5 || 142. Matth., XII, 30 || 147-150.

rationem et de factis et cogitationibus et verbis occiosis seu infructuosis. Unde in isto iudicio circa iudicem debemus tria considerare : primo iudicis potestatem et auctoritatem ; secundo eius inflectibilitatem quia nec donis, nec prece, nec aliquo modo alio flecti poterit ; tertio iudicis iusticiam et equitatem, sc. : in malis puniendis et bonis remunerandis. Unde Bernardus : veniet dies divini iudicii in qua plus valebunt corda munda, quam astuta verba; et conscientia pura, quam marsupia plena; in qua iudex nec prece, nec pretio flectetur. Unde quidam demon dans responsum cuidam mago, dixit : Nos miseri et vere miseri, miramur quomodo homo qui vere est pulvis et vermis, insanus audet ad iudicium tantae curiae contraire. Unde capre reprehendunt nos et ostendunt dignos maximo pudore; timent enim tonitruum, et etiam multa alia animalium ; nos autem non timemus illud gravius tonitruum incomparabiliter iudicii, et pene eterne. Unde tonitruum timebat beatus Ieronimus, cum dicit : Sive bibo, sive comedo sive aliquid aliud faciam, semper auribus meis videtur illa vox terribilis insonare: venite, mortui; surgite ad iudicium.

Quinto debemus recogitare penas eternas, ut timendo eas fugiamus. Unde Sapiens : Cogitationes mortalium timide sunt sc. recogitanti penas eternas, cum timore. Et in cogitatione ista, primo nobis occurrit penarum multiplicitas; secundo laborum et dolorum perpetuitas et tertio pessima et turpissima societas. De istis tribus dicitur in Mattheo simul : dicit Deus malis : Discedite a me maledicti, in ignem eternum, qui paratus est dyabolo et angelis eius. Hic tanguntur illa tria : primo penarum multiplicitas, cum dicitur : ignem; secundo dolorum perpetuitas, cum dicitur : eternum; et per residuum mala societas. Unde laborum multiplicitas erit eis; unde discedite; a quo? a societate curie celestis. O quam gravis et mala separatio a Deo ! Et hoc erit primum malum. Item maledictionem habebunt a Deo in corpore

B C

146. iusticiam et : *om.* C. || 148-149. astuta verba : verba astuta C. || 151. dans responsum : respondens C. || 155. animalium : animalia C. || 156. tonitruum incomparabiliter iudicii : incomparabiliter iudicii tonitruum C. || Unde : Sed istud C. || 157. beatus : *om.* C. || 157. faciam : facio C. || 158-159. auribus meis videtur illa vox terribilis : illa vox terribilis videtur auribus C. (*supra lineam*) meis C. || 167. *In margine inferiori* : In sanctis quinque inveniuntur privilegia in quolibet unum : in Iohanne evangelista ante mortem a Deo visitatio, in sancto Nicholao olei emanatio de sepulchro, in decollatione sancti Pauli lactis effusio, in beato Clemente sepulchri praeparatio, in beata Margarita petitionum exauditio, sed hec omnia in beata Catherina fuisse leguntur in

*Epistula* I *ad Robertum* (PL, CLXXXII, 74, B) || 157-160. Cfr Ps.-Hieronymus, *Regula monachorum*, XXIII (PL, XXX, 375), *Regula monachorum*, XXX (PL, XXX, 417); cfr Ps.-Albertus Magnus, *De paradiso animae*, XXI; Hieronymus, *Epistula* V *ad Florentinum* (PL, XXII, 336), *Epistula XXII ad Eustochium* (PL, XXII, 416) || 162. *Sap.*, IX, 14 || 166-168. Matth., XXV,

et anima simul, cum dicitur : m a l e d i c t i; quod erit eis multum grave. Et tertio penam eternam et dolorem, quod erit eis peius omni alio, et multa alia mala habebunt. Unde pena ista erit perpetua. Non enim ardebunt in igne tantum per centies milia mille annos; sed in eternum, sine spe venie erunt a Deo separati. Et hoc erit v e r m i s c o n s c i e n t i e affligens animam et ignis exterior in eternum corpus miserorum affligens. Habebunt denique pessimam et horribilissimam societatem; quod eis multum erit grave. Et pater existens in paradiso videns filium in perditione infernali gaudebit, cum hoc meruerit. Unde psalmus : L e t a b i t u r i u s t u s c u m v i d e r i t v i n d i c t a m.

Cogitandum est ergo quod hi erunt in ignem perpetuum. Et timendum, quia nullum est animal brutum quod non timeat ignem. Non simus ergo brutis brutaliores, sed timeamus ignem eternum; et facere bonum, pro posse nostro, studeamus. Unde Bernardus : fugit ovis tremebunda, adveniente lupo; fugit columba ancipitre viso; et mus non audet exire cavernam, considerato cato; et, tu, c u m v i d e b a s f u r e m c u r r e b a s c u m e o !

Sexto : debemus cogitare Dei misericordiam, ut consolemur. Deus enim summe est misericors. Ideo si peniteamus, cito miserebitur nostri et nobis remittet peccata nostra.

Septimo et ultimo : debemus cogitare vitam eternam, ut eam habere cupiamus et ad eam hanelemus. In ipsa enim est summa ioconditas, ut dicunt sanctorum innumerabiles auctoritates; ad quam... etc.

B C

legenda B. || 174. et : in *add.* C. || simul : *om.* C. || 175. Et : *om.* C. || tertio: habebunt *add. C.* || 175-176 quod... alio : *om.* C. || 176 et.... habebunt : *om.* C. || 177. igne : ignem C. || 181. quod... grave : *om.* C. || 185. hi : hic B. || Et : etiam *add.* C. || 187-188. facere... nostro : bonum pro posse nostro facere C. || 197. ad quam : nos perducat *add.* C.

41 || 178. Matth, IX, 45 || 183. *Psalm.*, LVII, 11 || 188. *Locum non inveni.* || 190-191. *Psalm.*, XLIX, 18.

## II. — SERMON DE RICHARD POUR LA PURIFICATION

*Statim veniet ad templum suum dominator quem vos queritis*, in epistula hodierna sumptum de Malachia.

Et possunt hec verba exponi tripliciter : uno modo ut sint prophetia dominice nativitatis, ut sit sensus : d o m i n a t o r, sc. Christus Dei Filius, v e n i e t a d t e m p l u m, id est : ad virginis uterum : sc. dominator ille q u e m q u e r i t i s, id est : querere debetis.

B (fol. 73$^{r}$, c. 2-fol. 74$^{v}$ c. 2), C. (fol. 179$^{v}$, c. 2-fol. 180$^{v}$, c. 2)

*In margine inferiore* : Item in die purificatione beate Marie a fratre Richardo fratre minore B. Item in die purificatione beate Virginis a fratre; *coetera sunt excisa* C. || 3. hec : cum C. *supra lineam signum obscurum* C. || 4. ut : et C. ||

Aliter possunt exponi, ut sint prophetia dominice oblationis, de qua hodie ecclesiastica solempnitas, sc. : de eius adventu et presentatione in templo materiali in Iherusalem, ut sit sensus : dominator veniet statim ad templum, id est : ad templum in Iherusalem, tanquam ibi in oblatione presentatus, secundum legem communem puerorum, sc. : ille quem queritis, id est : quem querere debetis, sicut ille senex Symeon, cum per cordis desiderium querebat, ut hodie habetur. — Aliter tertio possunt exponi, ut sint prophetia dominici adventus in templum spirituale, quod est anima nostra; ut sit sensus : dominator id est : Christus Dominus omnium, veniet statim, sc; per gratiam inhabitando, ad templum suum, id est : ad animam fidelem, si sit sanctificata et digna ad eum recipiendum. Suum dicit, quia ei dominatur et custodit eam. Et in aliquibus libris habetur et cum hoc : sanctum; et bene; et nisi sit, subintellegi tamen debet; et nos etiam in epistula apponimus. Et bene sanctum, quia Deus animam sanctificat antequam eam inhabitet. Quem queritis, id est querere debetis ad vestram custodiam et deffensionem.

Et de hoc isto ultimo modo exponendi sit sermo noster, et per templum intellegamus animam sanctam, id est : a Deo sanctificatam. Unde patet quod in hiis verbis ostenditur Dominus anime nostre advenire tanquam eius sanctificator, custoditor et dominator.

Primo : est eius sanctificator ab omni immunditia per gratiam; secundo : eius custoditor ab hostium inquietantium versutia, per suam clementiam; tertio : est dominator eius cum reverentia per suam maximam misericordiam.

Primo ergo sanctificat animas per gratiam a peccati immunditia : unde sanctificat merito tabernaculum suum altissimus, id est : animam. Unde in Levitico : Ego sanctus sum dominus qui sanctifico vos in sanctitate. Cum dicitur : sanctus, intellegitur sue pietatis bonitas in dominatione. Cum subditur : dominus, sue maiestatis potestas. Et cum hec duo premisit, dicit; sanctifico vos : quasi ex causa inferens causatum : quia Dei pietas et potestas nostram sanctificationem causant; plus tamen operatur eius pietas quam potestas ad hoc ut sanctificemur, quamvis utrumque requiratur. Et ideo bene premittit: sanctus, et postea : dominus. Dei enim pietatis bonitas totum facit et ideo primo debemus implorare eius pietatem et deinde suam recognoscere maiestatem, si velimus sanctificari et purgari; et nisi suam

B C

7. possunt exponi : *om.* C. || de qua : *om.* C. || 8. hodie... solempnitas : *om.* C. || 9. materiali: hodie *add. supra lineam* C. || 18. sanctificata et digna: digna et sanctificata C. || 19. custodit eam : eam custodit C. || 37. maiestatis : magestatis B. || 39. nostram sanctificationem : sanctificationem nostram C. || 40. eius pietas: pietas eius C. || 41. premittit: premisit C. || 43. implorare eius: eius implorare C. || 44. maiestatem : magestatem B. || velimus sanctificari : sancti-

1. Mal., III, 1 || 33. *Psalm.*, XLV, 5 || 34. *Levit.*, XXI, 8 || 47-49. II *Paral.*,

recognosceremus potestatem, merito deberemus dici ingrati. Ipsius ergo pietas est que primo et principaliter nos sanctificat : unde de ipso dicitur IIº Paralipom. : Pius et clemens est Dominus Deus vester et non avertet faciem suam a vobis, si reversi fueritis ad eum, et Item quacumque hora ingemuerit, etc. Ecce quanta est pietas Christi salvatoris nostri; et quam inextimabilis bonitas, qui semper, quidquid egerimus contra ipsum iniuste, quantumcumque sit peccatum magnum, semper paratus est nos recipere, si velimus solum petere ab ipso veniam et modicum tristari; et sic nobis indulgebit. Et vere propter eius tam magnam curialitatem, statim ad eum curreremus, veniam postulantes, amore eius, remota etiam omni nostra utilitate, nisi lapideum cor haberemus et adamantinum; et tamen ex hoc consequimur sanctificationem nostram, sine qua Dei templum fieri non possumus.

Secundo tamen cum hoc requiritur divine maiestatis potestas ad hoc ut possimus sanctificari. In peccando enim mortaliter tantum deliquimus et Deo forefecimus, quod hoc per finitam potentiam aliquam non potest restitui. Oret enim homo iustus pro peccatore, vel sanctus quicumque vel sancta, hoc proficere potest et Deum movere ad indulgendum; sed nullo modo sine Dei potestate potest sanctificari. Unde Glossa super illud Evangelii : Et maius horum faciet, dicit : maius esse videtur impios sanctificare, quam iustos creare; quamvis enim, utrumque sit equalis potentie, tamen hoc est maioris misericordie sc. impium sanctificare. Quia ergo tantum est delictum et commissum, sanctus nec sancta potest facere istud, nec beata virgo; sed exaudiri possunt a Domino. Et merito tamen finita potentia nunquam sanctificabit peccatorem sed oportet venire illum qui est infinite virtutis. Sicut ergo ad hoc quod sanctificemur requiritur domini pietas et potestas, principaliter tamen hec pietas operatur que parata est indulgere, quamvis sit delictum infinitum, ut dictum est; et ideo videmur esse insanissimi nisi ad hanc Domini pietatem veniam imploremus, quia ipse vult et potest. Ideo dicit : sanctus et dominus.

Dicit sanctificovos : simpliciter, non secundum partem solum : quia sanctificando animam, totum sanctificat : et manus et linguam et totum corpus. Unde super illud Apostoli I ad Corinthios : mulier inupta et virgo cogitat quae Dei sunt, ut sit

B C

ficari velimus C. || 45. deberemur dici : dici deberemur C. || 48. suam : sua C. || 51. inextimabilis: inextimiabilis B. || 52. magnum: *om.* C. || 54. tam magnam : tantam C. || 55. eius : *supra lineam* C. || 59. maiestatis : magestatis B. || 60-61. tantum delinquimus et Deo : *om.* C. || forefecimus : forefacimus C. || 64. nullo : ullo B. || nullo modo sine Dei potestate : sine Dei potestate nullo modo C. || 65. Evangelii: *in textu* apostoli, *supra lineam* evangelii B. C. || 66. esse videtur: videtur esse C. || sanctificare : iustificare C. || 67. creare : creares C. || 81. I ad

XXX, 9 || 65. Iohan., XIV, 12 || 66-68. *Glossa, in verbo* (PL, CXIV, 408) ; cfr Augustinus. *Tractatus in Iohannem*, LXXII, 3 (PL, XXXV, 1823) || 82. I *Cor.*,

sancta corpore et spiritu. Glossa : Non enim potest fieri ut non sit sanctum corpus quo sanctificatus utitur spiritus. Et ideo homo non debet curare si corpus eius sit gibbosum vel turpe, vel quantumcumque sit fedum; vel si sit cecus, vel leprosus, quia sanctificatus est totus, et debet dici mundus, sanatus et perfectus, si eius anima sanctificata sit et mundata. Contra illos qui plus curant de munditia corporis sui quam anime; et miseri sunt, immo miserrimi, insani et ceci; quia anima mundata, mundum esset et corpus. Sic fuit sanctificata et munda anima beate Virginis, quia munda ab omni peccato culpabili; quia Deus eam sanctificavit ut locum suum et ideo in loco tam bene sanctificato recepit sanctificatorem suum. Sic deberemus nos animas nostras sanctificare ut reciperemus Deum per gratiam et sic essemus templum Dei sanctum et sanctificatum, quia aliter non descendet ad hospitium cordis nostri, quia mundissimus est; ideo locum mundum vult et sanctificatum, quia Deus est in loco sancto suo, id est : sanctificato corde, et si ipse sic sanctificaverit corda nostra, statim veniet ad templum suum dominator, etc., et tunc hac sanctificatione et inhabitatione ei debemus gratias agere, et sibi in omnibus obedire.

Sed aliqui miseri non curant de hoc; unde Apostolus ad Galatas : O insensati Galate, quis vos fascinavit non obedire sanctificatori vestro ? id est : Deo. Et vere ita posset dici multis, et tales bene sunt fascinati, quia rectum sensum non habent, nescientes quid sit bonum et malum.

Secundo : Deus est custodia animarum nostrarum per suam clementiam. Unde in libro Sapientie : Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas et cum reverentia disponis. — Hic dicuntur tria, per quae dantur intelligi, per que Dominus nos custodit contra tres hostes nos iugiter inquietantes : que sunt caro mundus et dyabolus, iuxta illud : mundus, caro, etc.

Nos enim inquietat caro multipliciter, et continue; sed contra hoc Deus electis suis virtutem immittit, qua custodiuntur a carnis blandiciis; et quantum ad hoc dicitur ibi : tu dominator virtutis; id est : virtutem immitens electis ut carnis superent blandimenta. Et hec virtus est degustatio divine dulcedinis delectabilis et consolantis. Unde sicut pauperibus, qui assueti sunt grossis cibariis refici et non delicatis, sapiunt bene grossa cibaria et non illis qui

B C

Corinthios *supra lineam* C. || 86. sit : *om.* C. || 90. anima mundata : mundata anima C. || 92. munda : *om.* C. || quia Deus : Deus enim C. || 93. suum : receptorium *supra lineam add* C. || 93-94 et... suum : *om.* C. || 97. quia : ipse *add.* C. || est; ideo: *om.* C. || mundum vult : vult mundum C. || 100. hac : ipsa C. || 102. ad Galatas : *supra lineam* C. || 103. quis : qui B C. || 107. custodia: custoditor C. || 110. per : *om.* C. || dantur : dant C. || 111. nos : illos C. || 112. que sunt... etc : Unde mundus, caro, demonia etc. C. || 118-122 sapiunt...

VII, 34 || 84-85. *Non inveni in Glossa Strabonis.* Augustinus, *De civitate Dei*, I, 16 (PL, XLVI, 30) || 98. *Psalm.*, LXVII, 7 || 103. *Gal.*, III, 1 || 108-109. *Sap.*,

delicate sunt nutriti; immo cum aliqui sunt assueti delicata cibaria degustare, non sapiunt eis grossa cibaria et rudia, neque curant gustare illa; ita si aliqui gustaverint dulcedinem Dei et spiritualem suavitatem, delctationes carnis nichil sapiunt eis, immo rudes et materiales eis videntur, nec curant de deliciis talibus, sed fugiunt eas tanquam abominabiles penitus, respectu celestis suavitatis. Unde Bernardus, in epistula ad proprios parentes: Gustato spiritu, necesse est desipere carnem. Affectanti celestia, terrena non sapiunt; divinis inhyantibus displicent transitoria. Sic ergo per hanc suavitatem spiritualem immissam fortificantur Dei electi, tanquam inde virtutem accipientes ut possint carnis blandicias superare quibus, si assentirent, statim in mortale peccatum ruerent. Et ideo studendum est carnem dominari et superare.

Secundo nos custodit Deus contra mundi vanitatem, et quantum ad hoc dicitur ibi: cum tranquillitate iudicas. Deus enim tranquillos facit esse servos suos, sed mundus omnino sibi servientes inquietat et ex omni parte molestat. Et ideo sibi non est serviendum, sed Deo qui pacem nobis dat et veram cordis tranquillitatem, ut patet in verbis. Multum enim esset fatuus qui mallet esse servus domini qui eum semper inquietaret ut tyrannus, quam domini proprii qui eum vellet in pace dimmittere et ab omnibus adversantibus custodire. Ita est: Deus est bonus dominus et proprius; mundus autem tyrannus et dyabolicus dominus, quia sibi servientes mirabiliter inquietat: et hoc patet considerantibus ex omni parte inquietationes. Ex una enim parte occurrit nobis videnda mutabilitas, et propter hanc non habemus securitatem; ex alia parte est innumerabilis iniquitas, et propter hanc non habemus pacem et tranquillitatem; et ex alia parte est mirabilis penalitas, et propter hanc in mundo non habemus corporalem quietem. Sed Dominus e contrario habet tria bona que habemus ex conversione anime ad eum: contra mundi mutabilitatem est in Deo perfecta stabilitas et eternitas; contra eius iniquitatem est in Deo equitas et perfecta veritas; contra mundi penalitatem est in Deo delectatio et suavitas; et ista tria nobis dabit, si ei adhereamus serviendo per amorem. Unde quantum ad illa tria erimus securi, tranquilli in animo et in corpore quieti; et certe qui hec tria bona in Deo existentia semel degustasset, non amplius curaret de mundo et de his quae in mundo sunt. Quia ergo Deus est dominus noster proprius et nobis pacem et multa bona largitur, mundus autem inquietat et multa mala immitit; ideo qui Deum dimittit et mundo servit,

B C

illa; sapiunt grossa cibaria et non delicate nutritis : immo et gustare non possent C. || 123. nichil : non C. || 129. spiritualem immissam : immissam spiritualem C. || 132. dominari et : *om.* C. || 136. sibi non est : non est sibi C. || 137. pacem nobis dat et veram cordis tranquillitatem : nobis dat veram cordis tranquillitatem C. || 139. domini : tyranni C. || semper inquietaret : inquietaret semper C. || ut tyrannus : *om.* C. || 143. et hoc : ut C. || considerantibus : *om.* C. || inquietationes : *om.* C. || 146. et tranquillitatem et : *om.* C. || 149. eum : Deum C. || 154. tranquilli in animo : et in animo tranquilli C. ||

XII, 18 || 112. I Iohan, II, 16 || 126-129. *Epistula* CXI, 3 (PL, CLXXXII,

miserrimus et insanissimus est et utinam deleatur de libro vite et cum iustis non scribatur! Adhuc per exemplum in suis actionibus nos docuit spernere mundum et superare : quia cum esset rex et filius regis et de prole regia, etiam temporaliter ex parte matris, non tamen voluit oblationem divitum fieri pro se, sed pauperum, sc. par turturarum, etc. Aliud enim divites offerebant. Et hoc fecit ut nobis ostenderet esse acceptabilem paupertatem et velle dimittere mundum et mundanos honores. Sic ergo contra mundi vanitates nos munit et protegit, nos in bonis spiritualibus collocando, ut patet, ex quibus tranquillitatem habemus.

Tertio nos custodit contra dyabolicam suggestionem et temptationem et quantum ad hoc dicitur ibi : et cum reverentia disponis. Et vere magna est eius reverentia erga nos, quia quantumcumque ei peccando forefecerimus, semper tamen nos expectat ad emendam et recipit libenter. Hoc enim est magna curialitas, et patet in exemplo : si enim multum forefecissem regi Francie, et expectaret semper et mandaret quod indulgeret libenter, si vellem ad eum venire, magna reverentia esset et diceretur ab omnibus quod esset piissimus et curialissimus erga me. Ita vere Deus est Rex regum et omnium imperator, et forefecimus ei plus incomparabiliter peccando mortaliter, quam aliquis posset regi forefacere in hoc mundo; et tamen nos semper expectat; et adhuc plus, quia quanto plus expectat tanto magis ei forefacimus. Et ideo multum est nobis timendum quid dicere poterimus in iudicio, cum de factis omnibus ratio requireretur. Et quamquam sic cotidie contra eum peccemus, tamen semper reverentissime nos expectat et semper paratus est indulgere. Unde ipse nos custodit contra dyabolum et nos facit dyabolum superare, illuminando oculos mentis, sc.: intellectum et affectum ut eius suggestiones videamus. Unde Symeon, in cantico suo ut legitur (?) in evangelio hodierno : Lumen ad revelationem gentium; et psalmista hoc petebat : illumina occulos meos ne unquam obdormiam in morte, nequando dicat inimicus meus, prevalui adversus eum, id est dyabolus. Oculos, sc. : tres oculos interiores habere debemus illuminatos, ut videamus dyaboli fallatias et cautelas, sc. : tres partes prudentiae : ut primus oculus respiciat preterita facta, secundus presentia, tertius futura; et ita si isti oculi bene sint illuminati, tunc dyaboli fallatias et sug-

B C

173. ad emendam... libenter : et libenter recipit ad emendam C. || 174. et patet in exemplo : *om.* C. || multum forefecissem regi Francie : regi Francie multum forefecissem C. || et : me *add.* C. || 175-176. indulgeret... venire : libenter indulgeret, si ad eum venire vellem C. || 176. magna.... esset : *om.* C. || et : certe C. || 180. nos semper : semper nos C. || 184. reverentissime nos expectat : nos expectat reverentissime C. || 185. facit dyabolum : facit eum C. || 187-188 in... hodernio : *om.* C. || gentium : etc, ut in evangelio hodierno C. || 190. meus : id est dyabolus C. || adversus... dyabolus : etc. C. || 195. ita :

255, B) || 159. *Apoc.*, III, 5 || 164. Luc, II, 24 || 177. I *Tim.*, IV, 15 || 188. Luc,

gestiones leviter superare poterimus et videre defectum. Unde notandum est quod dyabolus nos movet ad duo specialiter : primo contra Dei iustitiam nos movet ad fatuam sperationem ; secundo contra Dei misericordiam studet in nobis causare desperationem. Sed istis oculis possumus eum superare et sibi resistere, si sint bene illuminati. Primo proponit nobis hoc peccatum parvum est et remissibile; cito tibi indulgebitur; audaciter facias istud; et sic peccatum alleviat et oculos, quantum potest, velat. Sed e contrario, si tu habeas oculos illuminatos, tu debes eum percutere suo baculo; sibi dicendo: Tibi: non est credendum, quia tu Dei angelus pulcher fuisti et tamen per peccatum de caelo inferius corruisti; unde pulcher spiritus fuisti, modo per peccatum, Dei iustitia exigente, factus est turpis dyabolus. Et sic oculus, videns preterita, illuminatus, te contra dyaboli persuasionem deffendet, ne in peccatum corruas. Item cogitandum est etiam quomodo punitum est peccatum primorum parentum crudeliter, et sic oculo preterita vidente et Dei iustitiam quae nullum malum dimittit impunitum considerante, statim persuasio ista demonis evanescet.

Secundo dyabolus contra Dei misericordiam in nobis studet inducere desperationem, faciendo hominem cogitare : tu tale et tantum peccatum commisisti, de cetero tibi Deus non indulgebit. Sed debemus ei concludere : non esse desperandum, propter Dei misericordiam presentem, quae maior est quam nostra quecumque miseria. Et ideo non est sue persuasioni acquiescendum, quia Deus est m i t i s s i m u s et quacumque hora ad eum revertamur, nostri miserebitur. Sic ergo ad presentem Dei misericordiam oculum advertendo non desperabimus, et sic considerando Dei praesentem iustitiam et paratam misericordiam a dyabolo custodimur. Et propter hoc ponamus nos in manu Dei custoditoris et non in manu dyaboli voratoris qui procurat ut corpus nostrum perdatur et anima, quantum potest. Sic ergo est sanctificator noster et custoditor.

Tertio est noster dominator, per misericordiam. Unde Moyses in Levitico : T u e s d o m i n a t o r D o m i n u s, D e u s m i s e r i c o r s e t c l e m e n s. Dicit: d o m i n a t o r e t d o m i n u s, quia ipse est dominator de iure. Sed dyabolus est dominator per fraudulentiam, non de iure; et ideo dyabolus non est dominus, licet sit dominator, immo est sicut tyrannus. Unde sicut videmus cum aliquis

B C

*om.* C. || fallatias et : *om.* C. || 200. et sibi resistere : *om.* C. || 205-206. per... corruisti : inferius per peccatum corruisti, *supra lineam* de celo C. || 206-207. unde... exigente : et iustitia Dei id exigente per peccatum C. || 208. videns preterita illuminatus : illuminatus videns preterita C. || te contra dyaboli persuasionem : contra persuasionem dyaboli te C. || 209. etiam : *om.* C. || 215. tale : tot C. || 216. tibi : *om.* C. || 221. advertendo : convertendo C. || 225. et : etiam *add.* C. || 228. in Levitico : *supra lineam* C. || 230. est dominator : *om.* C. || 231. non de iure : *om.* C. || 233. fraudulentiam : fraudem C. || 234. eos excorriat :

II, 32 || 189-191. *Psalm.*, XII, 4 || 219. Matth., XI, 29 || 228. *Exod.*, XXXIV,

dominatur non de iure sed per violentiam vel fraudulentiam quoad tempus non amat subiectos, immo eos excoriat, quantum potest, et novas leges et magna honera super eos imponit; ita dyabolus imponit magna honera, et sine pietate cruciat sibi subiectos. Sed e contrario Deus est rex et dominator proprie, quia filius regis aeterni est: ideo dominium habet iure hereditatis et propter hoc dominatur nobis per misericordiam. Unde leve honus nobis imponit et vult quod bene operemur. Unde in evangelio Matthaei: Tollite iugum meum super vos et discite quia mitis sum et humilis corde: iugum enim meum suave est et honus meum leve; id est: mandata mea, quae licet aliquibus amara et gravia videantur, propter malam dispositionem, cum secundum veritatem, sunt suavia, et ita videtur bene dispositis, sicut iustis. Unde non est credendum infirmis et febricitantibus, de suavitate vel amaritudine, quia dulcia aliquando iudicant amara, sed sanis et bene dispositis. Ita ibi iusti sunt sani, peccatores autem secundum animam infirmi et febricitantes adhuc sunt. Leve onus: quia animam alleviant. Sicut plume leves dicuntur quia alleviant et volare faciunt aves; ita mandatorum Dei adimpletio facit animam levem et cito in celum volare. Et non est credendum peccatoribus debilibus, quibus grave videtur istud honus, sed iustis fortibus et robustis, ut patet. Item honus istud legis divine est leve quia leviter facit vitam presentem transiri. Unde pauper iustus levius pertransit tempus vite sue et cum maiori edia, quam dives peccator habens totum mundum ad imperium proprie volontatis. Unde in impositione huius honeris, Deus est mitis et misericors et clemens, quia honus est leve. Et pena cito finibilis: quia ad plus non potest durare nisi per totam vitam hominis; et hoc est valde modicum, respectu premii; quia sicut dicit Iacobus: Vita nostra vapor est ad modicum parens; et ideo cito deficit, sicut vapor. Et propter hoc non debet nobis magnum aut grave videri si in servitio istius nostri Domini laboremus etiam per totum tempus vite nostre. Quia ergo est ita bonus dominator misericors et clemens, eum constituamus nostrum Dominum, ei penitus servientes et omnibus aliis renuntiantes, sicut promisimus in baptismo. Unde, sicut servus cum suo domino facit forum, ita nos cum eo pactum indissolubile faciamus ut pro eo laboremus. Et patet quod est miseri-

B C

eos excorriat eos C. || 235. super eos imponit : imponit super eos C. || 237. est : *om.* C. || 244. cum : tamen *add.* C. || 247. amara : et e contrario *add.* C. || 249. leve honus : honus leve C. || 251. in celum volare : volare in celum C. || 253. fortibus : *om.* C. || ut patet : *om.* C. || 256. mundum : *om.* C. || ad imperium proprie voluntatis : ad sue voluntatis imperium C. || 257. huius honeris : honeris huius C. || et : *om.* C. || 263. nostri Domini : Domini nostri C. || 264. misericors : *supra lineam* C. || 268. ut... laboremus : pro eo laborantes C. || patet... misericors : quod sit misericors patet C. || 270. reputat magnum : non (?)

6 || 240-242. Matth., XI, 29 || 260-261. Iac., IV, 15 || 271-273. Matth., X,

cors, quia quantumcumque modicum pro eo faciamus, sibi sufficit, et reputat magnum, si fiat ex bona intentione et in radice caritatis fundetur. Unde ipse dicit in evangelio : Si plenum calicem aque frigide dederit quis in nomine meo, amen dico vobis, non perdet mercedem suam. Sicut ergo servus libentissime facere vellet pactum cum domino misericorde et fideli, et precipue si premium magnum inde consequeretur, ita nos cum eo pactum faciamus, quia ipse est dominator dominus, misericors et clemens, ut dictum est; et indissolubile est pactum, quantum ex parte ipsius; et gratum erit sibi quantumcumque modicum faciamus si fiat debite, non sicut alii domini, qui servos cogunt, ut patet; et est magnum premium. Unde Gregorius in omelia : Que autem lingua dicere vel intellectus capere sufficiat illa super ne civitatis, quanta sint gaudia, etc., ad que etc.

B C

magnum reputat C. || 274. domino : suo *add.* C. || 277. indissolubile est : est indissolubile C. || 279. fiat debite : debite fiat C. || 282. civitatis : Iherusalem *add.* C. || 283. ad que : enim perducat *add.* C.

42 et Mc., IX, 41 || 280. *Homeliae in Evangeliis*, XXXVII, 1 (PL, LXXVI, 1275, B).

## III. — SERMON DE RICHARD SUR LA PASSION

*Dedit se ut liberaret populum suum.*

Hec verba scripta in libro Macchabeorum, et ad historiam dicta de quodam milite qui pro liberatione populi se exposuit morti; allegorice de Christo potest exponi qui mori voluit in cruce ut nos liberaret de morte inferni, propter quod passus est. Quod hodie incipit Ecclesia memorari; unde hodie primo cantatur vexilla Regis prodeunt, etc., et dies crastina dicitur dominica in Passione. Ideo nos cum Ecclesia hodie hanc Christi passionem recolentes, dicere possumus : dedit se etc., sic exponendo dedit se morti, sc. ut liberaret populum, sc. de servitude dyaboli.

Et sic in verbis propositis predicto modo expositis, proponitur nobis : primo motivum ad Christi compassionem, nisi simus lapidibus duriores, cum dicitur : dedit se, sc. Christus in passione in qua

B (fol. 122$^{v}$, c. 2).

*In margine inferiori* : In die Sabbate ante dominicam in passione a fratre Richardo fratre minore. || 21. dixerit B.

1. I *Macch.*, VI, 44 || 6. Hymnus de tempore passionis in vesperis ||

sibi debemus compati; et propter passionis acerbitatem et propter patientis dignitatem, et propter causam patiendi, et in patiente caritatem. Et propter ista tria debemus compati; et nisi compatiamur erimus lapidibus duriores. Sicut enim dicitur in Evangelio, in morte eius petre sisse sunt; || ac si ipse petre loqui non potentes, nobis dicerent : O vos homines qui Christo pro vobis patienti non compatimini, nobis estis duriores. Licet enim hoc non loquerentur verbo, tamen facto dixerunt, cum sisse sint, ex ostentione doloris compassionis pro creatore patienti.

Secundo nobis proponitur hic motivum ad Christi dilectionem, nisi simus brutis ingratiores. Visum enim est quod quedam bruta, erga eos qui eis bona aliqua fecerunt, quasi quadam naturali dilectione afficiebantur, sicut nutritoribus suis, ut patet de canibus, qui non sunt ingrati. Deus autem ipse nobis fecit summa bona, immo inerarrabilia fecit pro nobis, ut patet consideranti : dedit esse in creatione, bene esse in recreatione, et gratiam antevertantem, disponentem et consummantem; ideo quia ingratissimi debemus dici, nisi sibi compatiamur sic pro nostro bono et commodo in cruce mortem turpissimam patienti. Et ideo ex hoc viso et considerato, moveri debemus ad eum tenerrime diligendum.

Dicamus ergo: dedit se pro nobis liberandis. Unde notandum est quod quadruplici modo se dedit et dabit nobis :

Primo dedit se nobis in exemplum humilitatis facto : unde legimus in Iohanne, quod postquam lavit pedes discipulorum suorum dixit eis: exemplum dedi vobis ut vos ita faciatis. Et videndum est quis dedit et quibus.

Quis ? Et ille cuius conditiones sunt summa potentia, summa sapientia et summa iustitia, et ideo bene est imitandum : quia est potentissimus, ideo fecit hoc non ex coactione alicuius potentioris, sed ex propria voluntate; quia sapientissimus, ideo non est credendum quod hoc fecerit ex ignorantia vel inconsideratione; quia autem iustissimus, ideo non est dicendum quod hoc fecerit ex astutia maliticie, sed hoc fecit volontarie, scienter et ex caritate. Si igitur in tantum se humiliavit Dominus potentissimus, sapientissimus, iustissimus, quanto magis nos miseri, impotentes, ignorantes vel fatui ..... et peccatores debemus humiliari ad exemplum eius. Et vere bonum est eum imitari in hoc, quia qui superbientes eum in hac humilitatis virtute non imita || buntur, summan confusionem et inexcogitabilem patientur : unde superbi deprimentur et confundentur sed humiles exaltabuntur. Et ideo credamus consilio Petri apostoli in I[a] canonica dicentis : Humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exhaltet in tempore visitationis, sc. in iudicio futuro, cum faciet visitationem generalem omnibus. Et vere mirabile est quomodo res tam misera, tam infirma, tam immunda potest vel audet superbire, cum

---

B (fol. 123[r], c. 1).
B (fol. 123[r], c. 2).

---

18. Matth., XXVII, 51 || 37-39. Iohan., XIII, 15 || 34-35 I Petr., V, 6 || 59-61. Ps.-Bernardus. Cfr Herrardus de Landsberg, *Hortus animae*, sine

suum creatorem cuius sunt predicte conditiones, videat humiliari. Unde Bernardus : O quid superbis pulvis et cinis, cuius conceptus culpa, nasci miseria, vivere pena, mori angustia.

Quibus autem dedit istud exemplum ? — dicit : non solum divitibus vel pauperibus, sed nobis, sc. omnibus, videlicet cuiuscumque conditionis, sicut et dedit exemplum non solum manui, vel ori, vel cordi, vel uni parti, sed toti homini. Unde dicit nobis, sc. omnibus et totis sc. lingue, ut loquatur humilia, manui et toti corpori ut operetur humilia, cordi, ut affectet et meditetur humilia. Et hoc est quod dicitur in Ecclesiatico : Quanto maior es, humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam: In omnibus partibus, non solum in una; contra illos qui dicunt, humiles in habitu reprehedentes, quod humilitas et superbia est in corde. Verum est : radicaliter; et in aliis partibus debet ab eo fluere, quia ex habundantia cordis os loquitur, manus operatur. Nec est dicendum quod exterior humilitas sit superflua; immo ipsa est interioris humilitatis incitativa, indicativa et confirmativa. Unde Glossa in Iohanne, ibi de humiliatione Christi cum lavit pedes discipulorum, dicit Glossa : Ei qui ad pedes inclinatur, in corde excitatur humilitas, vel, si iam est, conservatur humilitatis affectus. Si ergo te humilias in omnibus invenies gratiam: quanto enim eris in humilitate profundior, tanto tibi gratia infundetur amplior. Et hoc per exemplum sensibile predicant creature. || Videmus enim quod pluvia de celo cadens non manet super montes, sed descendit ad valles faciliter; et quanto vallis est profundior, tanto est pluvia habundantior. Ita ibi est de pluvia gratie que irrigat arida. Unde in psalmo : Pluviam voluntariam segregabis eis. Et ideo dicit Iacobus : Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Dicit autem bene : invenies gratiam, quia illud quod de facile habetur et pro modico, dicitur esse inventum. Ita est : vere modicum est humiliari pro tanto bono gratie et hoc ostendens dicit invenies etc.

Secundo christus dedit se nobis in cibum in sacramento. Unde in Luca : Accepto pane, gratias agens, fregit, et dedit discipulis dicens : Hoc est corpus meum. Hoc sumite quotiescumque facitis in meam commemorationem. Corpus post resurrectionem non est ab anima separatum, et ideo cum dat corpus suum nobis in cibum, dat et animam simul; et per consequens totum seipsum, divinitatem et humanitatem simul dat nobis. O quam gloriosum donum, magnum et excellens. Unde cibus iste sacramentalis qui in victui (?) est per Dei gratiam recipiendus, est

B (fol. 123$^{v}$, c. 1).

nomine ; cfr *Epitaphium Adami Sancti Victoris* (PL, CXCVI, 1422, D) ; Bernardus, *Sermones diversi*, XLII, 2 (PL, CLXXXIII, 662, A)|| 68-69. *Eccli.*, III, 20 || 72-73. Matth., XII, 34 || 77-78. Cfr Augustinus, *Tractatus in Iohannem*, LVIII, 4 (PL, XXXV, 1794). *Non invenitur in Glossa Strabonis* || 85. *Psalm.*, LXVII, 10 || 86. Iac., IV, 6 || 92-93. Luc., XXII, 19 || 108-109.

summe desiderabilis, delectabilis, reverendus, utilis et medicinalis. Unde debemus ipsum desiderare ardenter per caritatem, accedere ad ipsum reverenter per humilitatem; suscipere confidenter, per conscientie puritatem. Et certe mirabilissimum est quomodo nos qui peccavimus, qui in victui (?) illud recipere debemus, possimus quiescere vel dormire, quin semper cogitemus super conscientiam nostram, utrum sit ibi aliquid mundandum, ut letus tam glorioso, nobili et mundo hospiti advenienti preparetur. De hoc dicit Apostolus, I[a] ad Corinthios: Probet, autem seipsum homo et sic de pane illo edat, id est, examinet conscientiam suam et scobat spiritum suum. Dedit ergo corpus suum. Et ad quid? Subdit: Hoc facite in meam commemorationem. || Unde hoc sacramentum est memoriale sacramenti passionis Christi qua redempti sumus. Et ideo debemus revereri istud sacramentum et libenter suscipere ut recolamus de dominica passione; de qua debemus multum recolere, ut patet per exemplum. Amicus enim amico, cum debet recedere, dat libenter aliqua et de datis tunc in recessu libenter recolit. Ideo nos isto beneficio nobis dato a Domino summe recolere debemus et erimus ingratissimi si tanti beneficii oblivisceremur, ut patet, si esset homo obligatus ad debitum temporale quod cito cognamine persolvere non posset, si homo alius pro eo solveret, magnum beneficium esset, et sibi gratias agere summe teneretur; et si obliviscatur, ingratus merito diceretur. Ita est hic: in magno debito Deo eramus obligati peccato transgressionis, et non poteramus persolvere; ideo Christus mortuus est pro peccatis nostris; et ideo hoc beneficium obliviscens ingratissimus est. Unde ingratus est qui opere non reveretur vel supplet; sed ingratior qui voluntatem non habet et ingratissimus est qui non recolit in affectu per memoriam. Et ideo dicitur in Ecclesiastico: Gratiam fideiussoris tui ne obliviscaris: dedit enim animam suam pro te. Et si hoc de debito temporali videtur, sc. aliquem esse ingratum, multo magis est hoc de debito spirituali quod homo sit ingratus dicendus qui beneficii obliviscitur in quo Deo tenetur. Magnum enim et horrendissimum vitium est ingratitudo et Deo et hominibus odiosum. Et propter hoc ut tam malum vitium ingratitudinis de tanto beneficio fugiamus, dedit nobis tanquam memoriale istud sacramentum. Item dedit nobis hoc sacramentum in memoriam passionis ne a dyabolo invaderemur, sed ei resistere possemus. Dyabolus enim astutus est et superbus; Deum tamen timet, se invito; et propter hoc cum videt animam Christi passione per memoriam insignitam, eam non audet invadere, || vel si invadat, cito vincetur; quia anima insignita memoria passionis, sanguinis et crucis Christi, habet omnia ea quibus dyabolus alias victus est; et ideo horret invadere ne similiter vincatur, et si aggrediatur, cito devincitur, quia anima hoc sacramento multum fortificatur et illa memoria similiter roboratur. Et figuratum est in Exodo: Quia

B (fol. 123[v], c. 2).
B (fol. 124[r], c. 1).

I *Cor.*, XI, 28 || 128-129. *Eccli.*, XXIX, 20 || 145. *Exod.*, XII, 1-28 || 153.

Dominus per Moysen precepit filiis Israël quod comederent agnum et de sanguine eius precepit inungere postes ut domus insigniretur et tunc per hoc angelus interficiens primogenita Egypti, domos sic insignitas pertransibat. Agnus iste figurabat Christum; domus insignita hoc sanguine est conscientia vel anima memoria huius passionis et sanguinis insignita et roborata : et tales domos sic consignatas pertransit dyabolus qui querit interficere prima opera nostra bona. Unde cum anima recolit hoc sacramentum passionis cito vincit dyaboli suggestiones. Unde Glossa super Matheum : Sanguine quippe Agni domus servatur a percussione Angeli. Dedit ergo se propter ista duo tanquam cibum in sacramento, sc. ut essemus per hoc memores passionis et ut per hoc repelleremus suggestiones demonis.

Tertio dedit se pro nobis ut pretium in patibulo. Unde ad Galatas apostolus: Dedit semetipsum pro peccatis nostris pretium: dedit pro nobis non aurum vel argentum sed semetipsum. Unde Petrus in I[a] canonica: Scientes quod non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paterne traditionis sed sanguine agni incontaminati Christi Iesu. Dedit ergo non aurum vel argentum pro nostra redemptione sed semetipsum, qui erat Rex, Deus et homo. Nec se dedit necessitate compulsus, nec ad propriam utilitatem reflexus, || sed per misericordiam, benignitatem et summam caritatem motus. Unde oblatus est quia ipse voluit. Unde Gregorius: O inextimabilis dilectio caritatis, ut servum redimeres, filium tradidisti. Certe hic manifesta est summa et inextimabilis caritas dare filium morti pro redemptione servi, non servi boni, sed servi iniqui, inobedientis, nequam et ingrati. Consideremus ergo hic quis nos redemit : quia Deus Pater; quo pretio : filio proprio; qua de causa motus : ex pura caritate et inexcogitabili dilectione. Et ex hac Christi redemptione duo nobis manifestissime perpenduntur; primum est quod simus nobiles multum per naturam et nimis viles efficimur per culpam. Unde divina sapientia que falli non potest reputavit nos naturaliter esse magnos et nobiles, cum tam pretio magno et digno voluit nos redimere ne perderemur, ut cum aliquis dimisit vadium hospiti, si redimat pretio magno, signum est efficax quod illud est bonum et pretiosum. Ita ibi. Unde pro redemptione anime tue dedit semetipsum totum et corpus et animam, divinitatem et humanitatem. Ergo per hoc patet animam tuam esse naturaliter magne dignitatis et nobilitatis, precipue, quia hoc fecit caritate, non sua utilitate. Unde Hugo de Arra anime: Amplius mihi vilis esse

B (fol. 124[r], c. 2).

Ps.-Hieronymus, *Commentarium in Matthaeum*, XIV (PL, XXX, 632, A). *Non invenitur in Glossa Strabonis* || 159. *Gal.*, I, 4 || 161-164. I Petr., I, 18 || 169-170. Hymnus *Exultet*. Cfr A. Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. I, Fribourg, 1909, p. 535; H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary*, Londres, 1915, p. 152 || 186. *De arrha animae* (PL, CLXXVI, 963, B) ||

non debeo, cum tantum placui Deo ut eligeret mori pro me, ne perderet me. Et ideo quia ita digni sumus, non debemus vilificari per peccatum et non debemus dignari peccare. Item secundo patet ex hoc quod anima per peccatum multum vilificatur, quia quanto status altior, tanto casus gravior. Anima autem est multum digna, ut dictum est; ideo nimis peccat et vilis efficitur per culpam. Dedit ergo semetipsum pro peccatis nostris. Unde Dominus mortis et vite mortuus est pro peccatis ut ea vinceret. Quia peccatum Deo summe est odiosum et sibi contrarium, ideo summe mirandum est quomodo, cum tali || hospite et sic contrario Deo possumus durare vel audemus quiescere vel dormire; quia ut expelleretur peccatum, Deus mori voluit; quod potest esse maius odium? Hoc patet per exemplum: nullus libenter hospitaretur vel auderet recipere illum quem sciret esse regis proditorem, vel hostem; precipue si a rege esset inhibitum, sub pena suspensionis ne ab aliquo reciperetur; etiam ipsum non auderet recipere frater suus. Que ergo insania inimicum et proditorem Dei nos facit recipere? Certe mirabile est quomodo audemus, quia sub pena dampnationis, suspensionis et exulationis Christus hoc vitari precepit. Et certe qui cum hoc hospite inventi fuerint iam iudicati sunt digni amittendi eternam hereditatem sibi promissam et patiendi eternum supplicium et infernalem penam, nisi peniteant. Et ideo horrendum est cum tali hospite sic odito a Deo dormire, quia etiam per hoc homo est in manu dyaboli. Et est mirum, nisi Dei pictas esset maxima, quomodo talem virum non trahit ad patibulum inferni. Et hoc bonum est considerare.

Dedit ergo se pro peccatis ex maxima caritate et predulci dilectione; non suis sed nostris. Certe primum erat magnum sed modo aggravat pondus. Si igitur ipse pro peccatis nostris mortuus est, multo magis nos pro eis tenemur pati. Certe mirum est quo modo ulla penitentia videtur gravis respectu passionis eius pro peccatis nostris. De hoc dicit Glossa super Marchum: Gratias agit et benedicit iam proximus passioni qui in se penam aliene iniquitatis suscipit, qui nichil dignum passione egit ut ostendat quantam unusquisque penam pro peccatis suis debeat sustinere. Item Anselmus Cur Deus homo: Profiteri anime necesse est quia pro tota creatura servanda non deberet facere contra voluntatem Dei, et si in infinito numero multiplicarentur et mihi ostenderentur, id ipsum responderem.

Quarto Dabit || se amicis suis in fine pro premio. Unde in Apocolypsi: Vincenti dabo edere de ligno vite, id est, meipsum in premium dabo, et reficiam eum in vitam eternam. Et tangit cui: quia vincenti; in quo tangit et implicat quod nos hic sumus in pugna et quod nos oportet vincere, si hanc refectionem volumus

---

B (fol. 124$^{v}$, c. 1).
B (fol. 124$^{v}$, c. 2).

217-221. Cfr *Glossa super Marcum* (PL, CXIV, 231, D) || 221-225. *Cur Deus homo*, I, 21 (PL, CLVIII, 394, B), *non verbatim* || 227. *Apoc.*, II, 7 || 238-

habere. Notandum autem quod milites ordinantes suam aciem ad vincendum, debent tria habere : primo exercitus debet duci obedire; secundo debent sibi invicem bene concordare; tertio contra adversarios constantes esse et non ad primum ictum fugere. Et nos similiter primo debemus Deo obedire si volumus vincere, ut facere studeamus precepta eius. Secundo per caritatem debemus nos diligere; tertio per constantiam perseverare. Unde hanc constantiam debemus habere per spem divini auxilii. Unde Apostolus : Confortamini in Domino et in potentia virtutis eius, quia fidelis est Deus qui non patietur vos tentari ultra id quod potestis. Et sic erimus victores et reficiemur perfecte edendo de ligno vite, id est, de Deo amico nostro ita quod sensus nostri reficientur in humanitate et anima in divinitate. Unde in Evangelio : Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet; et sic homo quantum ad se totum reficietur in hoc ligno vite. Unde Augustinus : Tam potentem fecit Deus animam ut et plenissima eius beatitudo que in fine temporum sanctis promittitur, redundet in inferiori creatura que est corpus; et hanc plenissimam beatitudinem in Christo habebimus. Et si hoc frequenter recogitaremus et speraremus cum magna consolatione pertransire possemus hanc miseram vitam. Unde illi soli possunt leviter hanc vitam transire qui in hac vita pro Deo patiuntur, expectantes beatam spem glorie. Unde in psalmo : secundum multitudinem dolorum in corde meo || consolationes tue letificaverunt animam meam. Unde tales cum Apostolo dicere possunt : mea conversatio in celis est; ideo non curant quid patiantur in terris. Et hec sola spes nos deberet nutrire et in bono statu tenere et ad bonum inducere, sc. quod habebimus vitam eternam qua etc.

B (fol. 125r, c. 1).

239. *Eph.*, VI, 10. || 239-241. I *Cor.*, X, 13 || 244. Iohann., X, 9 || 246. *Epistula* CXVIII ad Dioscorum, III, 14 (PL, XXXIII, 43●), *non verbatim* || 254. *Psalm.*, XCIII, 19 || 256. *Philipp.*, III, 20.

## IV. — SERMON DE HENRI DE GAND POUR LA FÊTE DE S. CATHERINE

*Confessio et pulchritudo in conspectu eius; confitebor tibi in directione cordis.* In psalmo.

Hic describitur competens conditio predicationis in predicante et

B (fol. 20r, c. 1-fol. 21v, c. 1), C (fol. 144v, c. 1-fol. 145v, c. 2).

*In margine inferiore* : In die festi sancte Catherine a Magistro Henrico de

etiam in audiente. Confessio enim non est aliud quam laus divini nominis. Unde alibi in psalmo: Confitebor Domino nimis in ore meo, in medio multorum laudabo eum. Quia ergo in predicatione Deus laudatur, ideo confessio bene dicitur predicatio. Ipsa ergo debet fieri in directione cordis: hoc enim est dispositio conveniens proferenti et audienti verbum Dei: sc. directio cordis ad Deum in audiendo et proferendo verbum Dei. Quia autem hoc habere non possumus nisi a Deo, ideo ab eo petendum est iuxta consilium Thobie dicentis filio suo: Pete ab eo ut dirigat vias tuas. Ideo petamus ab eo dirigi affectiones nostras etc.

Quotiens dies natalitios sanctorum celebramus, virtutes sanctorum quibus in terra claruerunt et miracula recitare solemus, ad laudem eius a quo virtutem hanc accipiunt. Quia ergo est dies natalicius beate Catherine, ideo laudi virtutum eius insudare debemus.

In verbo autem preassumpto de psalmo tria eximia de eius virtute exprimuntur, in quibus mirabiliter commendatur. Primum est sapiens claritas in veritatis cognitione, cum dicitur: pulchritudo. Secundum est vigor audacie in predicatione veritatis cognite et professione, cum preponitur confessio. Tertio notatur virtutis acumen in utriusque iugi consideratione, cum dicitur: in conspectu eius. Prima istorum pertinet ad partem anime intellectivam, et pertinet specialiter ad scolasticos; secundum pertinet ad partem motivam quantum ad practicos vel actuosos; tertium ad partem appetitivam, quantum ad speculativos vel contemplativos.

Primo ergo notatur sapiens claritas, cum dicitur fuisse pulchra. Sapientia enim non est aliud quam quedam anime pulchritudo. Unde in Proverbiis: Attende ad doctrinam meam quae pulchra erit tibi cum eam servaveris in interioribus anime tue. Tali pulchritudine pulchra nimis fuit beata Catherina: in ea enim fuit claritas Sapientie. Unde in Cantico: Quam pulchra es, amica mea, quam pulchra; oculi tui, oculi columbarum. Oculi columbarum sunt perspicui multum et clari; ideo per hoc significatur Sapientia, que est in oculis mentis. Et non solum dicit: pulchra, sed quam pulchra; quia, excepta beata Maria, maior fuit pulchritudo in beata Catherina, quam in aliis vir-

B C

Gand. B. — In die beatae Catherine a Magistro Henrico de Gand, regente in theologia C. || 5. alibi : *om.* C. || 8. hoc : *in margine cum signo post verbum hoc* directio cordis C. || 9. conveniens : *om.* C. || sc.... Dei : *om.* C. || 10. autem hoc : hoc autem C. || 13 nostras : ut possimus aliquid dicere quod cedat *add.* C. || 18. de psalmo : *om.* C. || 19. in quibus... commendatur : *om.* C. I| 22. preponitur : dicitur C. || Tertio notatur : tertium est C. || 25 et pertinet : *om.* pertinet C. || 27. vel contemplativos : *supra lineam* C. || 32. nimis fuit : fuit nimis C. || 32-33. in... sapientie : *om.* C || 34. tui, oculi : *om.* oculi C. || 35. ideo :

1. *Psalm.*, XCV, 4, CXVIII, 7 || 5-6. *Psalm.*, CVIII, 30 || 12. *Tob.*, IV, 20 || 30. *Prov.*, XXII, 18, *non verbatim* || 33. *Cant.*, IV, 1 || 45-46. *Longobardica histo-*

ginibus. Et dicitur bis : quam pulchra; propter geminam sapientiam, sc. humanam et divinam quam habuit beata Catherina; ideo ab utraque multum commendabilis redditur. Humanam scientiam etiam, sc. philosophicam habuit, et divinam, sc. sapientiam theologicam. Et de his parumper dicamus.

Primo habuit scientiam secularem et philosophicam; unde de ea dicitur in legenda sua: quod cum esset XVIII annorum, in omnibus VII liberalibus artibus est erudita. Et notandum est quod ipsa tria habuit multum coadiuvantia ad cito et velociter erudiendum. Primo mundiciam in corpore contra luxuriam et gulam; que duo multum impediunt scientie acquisitionem; et e contrario munditia vel sobrietas coadiuvat et disponit, ut ait Boetius in libello de disciplina scolarium. Cuius ratio est etiam naturalis; secundum enim Philosophum, sedando et quiescendo fit anima sapiens et prudens; motus enim et commotio humorum impedit fantasias, que habetur ex perturbatione appetitus inordinati ad terrena nimis inclinati. Ideo dicit Averroës commentator ibi : quod ad acquisitionem sapientie et prudentie confert exercitium virtutum maxime autem castitas. Hoc autem habuit beata Catherina: virgo enim fuit. Et similiter nos debemus huius munditiam habere, si velimus fieri sapientes. — Secundo ad hoc confert mentis et intentionis simplicitas, ita quod unum solum intendatur determinate; non modo, hoc; modo, illud. Quia mentis distractio multum impedit studium et acquisitionem Sapientiae. Unde Gregorius in pastorali dicit : Cor per diversa diverberat, et perdit singula cum mens dividitur ad diversa; quia nec plene aliquid percipitur, cum mens ad diversa partitur. Et ideo contingit illos perfecte nichil addiscere vel scire qui cum studio alia querunt. Unde illi qui modo querunt scientiam, modo notitiam, modo populi favorem et terrenum honorem, sic in animo distrahuntur quod nichil aut parum possunt scire. Hanc etiam animi constantiam habuit beata

B C

*om.* C. || 40-42. beata... theologicam : *om.* C. || 44. Primo... unde : om C. || ea : scientia sua humana et philosophica C. || 46. Et : *om.* C. || 47. est : etiam C. || coadiuvantia : valentia C. || 50. vel : et C. || 50. ut... ideo : *om.* C. || 55. Ideo : quia sicut C. || commentator ibi quod : *om.* C. || 56. et prudentie : *om.* C. || virtutum : et *add.* C. || 58. autem : *om.* C. || 59. huius munditiam habere : habere huius munditiam C. || 64. dividitur : discurrit C. || 66-67. contingit... Unde : *om.* C. || 69. et terrenum honorem : etc. C. || 70. etiam:

*ria, quae a pluribus aurea legenda Sanctorum appellatur*, 1510, fol. L, 1$^{v}$ || 50. Cfr Ps.-Boetius, *De disciplina scolarium*, II (PL, LXIV, 1227) || 52. Aristoteles, *Physica*, VII, 3, (édit. Didot, Paris, 1887, p. 338). *Citatio fit secundum antiquam versionem:* cfr *Quartus tomus operum Aristotelis... cum antiqua translatione...* Averroïs *Cordubensis... in eadem commentaria*, Venise, 1550, fol. 257$^{v}$ || 55. *Op. cit.*, fol. 258$^{v}$ || 63. *Regula pastoralis*, I, 4 (Pl, LXXVII, 17, C)

Catherina et intentionis simplicitatem; et ideo scientiam habuit. — Tertio confert ad acquisitionem scientie constantia et perseverantia vel diligentia inquisitionis. Unde Boëtius, in eodem libro de disciplina scholarium : Sicut doctrine mater est constantia, sic ignorantia noverca. Unde constantia mittit pueros in scientiam, sicut mater, ignorantia autem et inconstantia non mittit. Et ibidem : cuiuslibet operis obtusitas diligentia permollitur, ideo nullus est in tantum rudis qui per diligentiam studii scientiam non valeat adipisci.

Ad hanc autem diligentiam tria specialiter requiruntur, secundum ipsum Boëtium : 1° benevolentia in animo, quia, sicut dicit Sapiens : in malevolam animam non introibit sapientia; 2° docilitas in ingenio, et 3° attentio in exercitio. Et hoc quantum ad triplicem recordationem quam ibi tangit Boëtius : prima est vocalis, cum homo solum verba recordatur; et hoc facit sophisticum, vel sophistam. Secunda est mentalis, cum homo solum sententiam attendit in animo suo, per se de processu verborum non curans; et hoc facit rudem, quia tales quod bene sentiunt intra se, exprimere per verba non possunt. Tertia recordatio est communis, cum homo et sententiam verborum et processum attendit et repetit quid sit, alii conferendo et generat usum. Usus autem promptum reddit artificem. Unde ibidem : Usus magistrum parare festinat; et ideo satis confert disputatio et collatio cum alio. Unde Gregorius : Quod de sacro eloquio per me intelligere non potui, cum fratribus conferendo multotiens intellexi.

Sic ergo beata Catherina humanam habuit sapientiam a qua redditur commendabilis.

Secundo etiam habuit sapientiam divinam de qua Apostolus : non sapientiam mundi huius, sed que est in Christo Iesu. Et haec sapientia theologica vel divina tripliciter debet commendari, in eis in quibus est.

1° Quia est preciosa, quia fructum multum et multis inducit. Unde Sapiens : In sapientia edificabitur domus, in prudentia roborabitur, in doctrina replebuntur cellaria universa substantia preciosa atque pulcherrima. Domus ista est domus interior spiritualis mentis, que in fide de

---

B C

---

*om.* C. || 71. scientiam habuit : habuit scientiam C. || 72. constantia : *supra lineam* C. || 73-74. in... scholarium : *om.* C. || 75-76. Unde... mittit : *om.* C. || 77. diligentia : diligentiam C. || 85-96. Ad hanc... intellexi : *om.* C. || 99. etiam : *om.* C. || 101. theologica vel : *om.* C. || 110. lata : *om.* C. || 111-112.

---

*non verbatim* || 74-75. Ps.-Boetius, *De disciplina scolarium*, V, (PL, LXIV, 1235, C.) *non verbatim* || 77-78. *Ibid.*, I (PL, *ibid.*, 1225, B) || 81. *Ibid.*, II (PL, *ibid.*, 1226, D) *non verbatim* || 82. *Sap.*, I, 2. || 81-91. Ps.-Boetius, *De disciplina*, I (PL, LXIV, 1226, B) *non verbatim* || 93. *Ibid.*, I (PL, LXIV, 1226 C) || 94. *Non inveni locum* || 100. I *Cor.*, III, 19 || 103-106. *Prov.*,

divinis sacramentis habet fundari. In spe autem de celestibus et donis Dei futuris sunt hic parietes erecti. Tectum autem est in caritate, tanquam in virtute lata omnia operiente. In hac domo spirituali sunt VII colompnae, super fundamentum totum opus sustinentes, et hec sunt VII dona Spiritus sancti. Hec domus spiritualis in qua quilibet fidelis inhabitare debet et manere, edificabitur in divina sapientia. In prudentia, id est: in exercitio virtutum et bonorum operum roborabitur, quia ista domus sine operatione bona debilis est, et quantum ad fidem, que est fundamentum, quia fides sine operibus mortua est; et etiam quantum ad spem; quia spes est celestium premiorum consideratio et expectatio ex gratia et propriis meritis proveniens. Item quantum ad caritatem, quia, secundum Gregorium: Caritas magna operatur, si est. Si autem renuit operari, caritas non est. Iterum cellaria sunt in intimis domus iuxta fundamentum, in quibus reponuntur vina. Vina autem sunt sapientie humane vel mundane, propter multas conditiones vini que in eis similiter reperiuntur. Vinum enim modice sumptum, intellectui videtur acumen proferre; immodice autem sumptum intellectum enervat, ignominiam generat, rationem perturbat, oblivionem causat, errorem inducit. Sicut dicit Boëtius, in libro praedicto; et ita est. Scientie huius sumpte modice, sicut debet et oportet, reddunt intellectum acutiorem; et immoderate vel in superfluitate sumpte rationem perturbant et errorem tandem inducunt. Unde Apostolus: Noli alte sapere, sed sapere ad sobrietatem. Hec vina, sc. scientie humane, reponi et reservari debent in cellariis que sunt scientia fidei. Unde a prima die in qua homo incipit has scientias addiscere, debet eas ordinare in scientiam fidei, et totum quidquid facit consequenter ordinare debet in Deum et in scientiam divinam, que est multum preciosa substantia atque pulcherrima, ut ibi subditur. Quia secundum Philosophum in X° de animalibus et alibi: Melius est modicum scire de divinis quam in magna habundantia de terrenis. Hanc preciosam sapientiam habuit beata Catherina; unde potuit dicere illud verbum Sapientis: Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, et

B C

super... sunt : scilicet C. || 113. et : *om.* C. || 116. operatione bona : bona operatione C. || 119. gratia et : gratia id est C. || 121. renuit operari : operari renuit C. || 122. in... domus : *om.* C. || 123. in quibus : ubi C. || 124. humane vel : *om.* C. || 129. in... predicto : *om.* C. || 130-131. reddunt intellectum : intellectum reddunt C. || vel in superfluitate : *om.* C. || 132. Apostolus *supra lineam, eraso,* Augustinus B; Augustinus C. || 135. in : *om.* C. || 136. eas ordinare : ordinare

XXIV, 3 || 117. Iac., XX, 26 || 120-122. *Homeliae in Evangelia,* II, hom. XXX (PL, LXXVII, 1221, B) || 125-129. Ps.-Boetius, *De disciplina,* II (PL, LXIV, 1228, A) *non verbatim* || 130. *Rom.*, XI, 21; XII, 3 || 140-141. Aristoteles, *De partibus animalium,* I, 5, édit. Langkavel, Leipzig, 1868, p. 16

amator factus sum forme illius, sc. sapientie; et ita etiam debet dicere quilibet bonus scolaris.

2° Divina sapientia est deliciosa. Unde in Cantico: quam pulchra es in deliciis tuis; sc. o tu beata Catherina, multum pulchra es in sapientia divina, quae est tibi deliciosa. In consideratione enim divinorum et intellectualium vel spiritualium, maxime sunt delectationes et multo maiores quam corporales vel carnales. Unde Avicenna in X° metaphysice sue: Machometus magister noster tractavit delectationes corporales; intellectuales autem obmisit, que multo maiores sunt. Sic ergo divina sapientia in ea erat deliciosa.

3° Erat gratiosa eius sapientia. Unde de ea potest intellegi quod dicitur de Hesther: Erat spetiosa valde et incredibili pulchretudine, et omnibus populis gratiosa. De ipsa etiam potest intellegi quod dicitur de Iudith: Mirati sunt et dixerunt alter ad alterum: non est talis mulier super terram in aspectu et pulchritudine. Et sensu verborum mirati sunt sc. quinquaginta philosophi a Maxentio missi ad disputandum contra eam, et dicebant alter ad alterum: non est mulier sicut beata Catherina super terram, quantum ad sapientiam suam, per quam eos devicit, ut patet in legenda sua. Sic ergo primo commendatur a veritatis cognitione quia habuit scientie claritatem.

Secundo commendatur a vigore audacie in veritatis cognite predicatione. Non enim valet sapientia nisi exterius predicando promatur. Unde Apostolus: Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Non enim sufficit fides in corde, nisi predicetur in ore. Beata Catherina enim bene predicavit nomen Domini et multos ad Deum convertit, ut patet in vita sua. Unde potuit dicere quod dicitur in psalmo: Confitebor tibi in ecclesia magna, in populo gravi laudabo te, id est: in collegio et presentia quinquaginta philosophorum qui erant magni et graves potestate et scientia. Notandum est autem quod confessio et predicatio beate Catherine ex tribus redditur multum commendabilis:

1° ex tempore: predicavit enim fidem et nomen Christi in tempore

---

B C

---

eas C. || 139-140. in... alibi : *om.* C. || 143. amavi : cognavi C. || 144-145. et... scolaris : *om.* C. || 151-154. Unde... sunt : *om.* C. || 161. quinquaginta : L B ; L quinquaginta C. || 162-163. ad... alterum : etc. C. || 163. mulier sicut : talis mulier C. || 164. ut... sua : *om.* C. || 172. ut... sua : *om.* C. || 176.

---

|| 143-144. *Sap.*, VIII, 2 || 146-147 *Cant.*, VII, 6 || 151-154. *Non inveni locum in libro decimo.* Cfr *Metaphysica Avicennae sive eius prima philosophia*, IX, 7 *translata a fr.* Francisco di Macerata, O. M. F., Venise, 1493 (Cfr Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, Leipzig, 1909, IX, 9, p. 633) || 156-157. *Esth.*, II, 15 || 158-160. *Judith*, IX, 18, 19 || 169-170. *Rom.*, X, 10 || 172. *Longobardica historica*, 1510, fol. E 2$^{r}$, c. 1 || 173-174. *Psalm.*, XXXV, 18

quando erant multi fidei impugnatores, ut patet in legenda sua. Maxentius enim cum omnes convocasset in Alexandria ad sacrificandum ydolis, beata Catherina sciens hoc, signo fidei se muniens accessit ei inquirens: Cur in cassum homines convocasti ad immolandum stultitiae ydolorum? Ecce quo modo audaciter pro deffensione fidei loquebatur. Cuius causa hec est quia de premio secura erat. Non enim curabat de morte. Unde Gregorius in moralibus: Mens humana quanto pro fide duriora tolerat, tanto glorie premium fiducius expectat. Iuxta hoc notandum est quod triplicem veritatem deffendere debemus: 1° veritatem doctrine, cuius exemplum habemus in Paulo apostolo, qui cum vidit Petrum principem Ecclesie errantem contra evangelicam veritatem, corripuit eum. 2° debemus deffendere veritatem iustitie, cuius exemplum habemus in Danyele qui deffendit Suzannam iniuste condempnatam a sacerdotibus. Unde universo populo congregato, pro veritate iustitie fecit iudicium revocari et liberata est; sacerdotes autem condempnati sunt, ut patet in Danyeli. 3° debemus deffendere veritatem vite cuius exemplum habemeus in beato Iohanne Baptista qui arguebat Herodem proter Herodyadem uxorem fratris sui quam tenebat. Unde mori non timuit pro veritate vite deffendenda. Unde Gregorius: Si errantibus potestatibus huius mundi loqui libere decrevimus, Iohannis auctoritas ad mentem revocetur qui nequititam Herodis reprehendens pro verbi rectitudine mori non timuit, veritatem deffendens; et, quia Christus veritas est, ideo pro Christo subire mortem voluit. Ita debemus facere. Principes seculi in multis forefaciunt et multotiens in iudiciis peccant; et ideo boni homines veritatem amantes eos corripere deberent et arguere, mortem subire pro veritate non timentes, si oporteret. Sed pauci sunt tales, immo cantant: placebo! timent enim ne si redarguerent eos in aliquo ut regem, vel episcopum cuius sunt amici, eos odirent. Et ideo multi peccant principum. Unde Dominus conqueritur per Baruch prophetam: Conversum est iudicium retrorsum et

B C

est autem : *om.* C. || 179. tempore : quia *add.* C. || enim : *om.* C. || 180. ut... sua : *om.* C. || 182. sciens hoc : hoc sciens C. || 185. deffensione fidei : fidei deffensione C. || 186. secura erat : erat secura C. || 193. corripuit eum : eum corripuit C. || 194-197. qui... Danyeli : revocante coram omni populo sententiam iniustam sacerdotum qui dampnati sunt C. || 199. qui arguebat : arguente C. || 199-200. uxorem.. tenebat : etc. C. || 201. potestatibus : potentibus C. || 211. enim : *om.* C. || 212. ut regem... amici : *om.* C. || 212-213. prophetam :

|| 180-185. *Longobardica historia*, 1510, fol. E 1$^{v}$, c. 1 || 187. Cfr *Moralia*, *Epistula ad Leandrum*, V (PL, LXXV, 615, C) vel VIII, 7 (*ibid.*, 507, C) vel X, 19 (*ibid.*, 941, B) || 191. *Gal.*, II, 14 || 194-197. Cfr Dan., XIII, 1-65 || 199-200. Matth., XIV, 1-12 || 201-207. *Homelia in Ezechielem*, II, hom. III,

iustitia a longe stetit, veritas corruit in plateis et equitas non stetit et videt Deus quod non est vir. Ecce tangit hanc triplicem veritatem : conversum est iudicium retrorsum et iustitia a longe stetit. Ecce veritas iustitie que in multis principum defecit hodie. Unde in Isaya : principes tui infideles, socii furum, accipiunt munera, sequuntur retributiones : et hec est causa sc. cupiditas vel avaritia quare quandoque iudicia pervertunt. — 2° ibi tangit veritatem doctrine, quia corruit veritas in plateis, sc. veritas doctrine. Et vere hodie corruit ad iram, quia vix veritatem audemus hodie dicere vel fateri aliquando. Unde oportet nos in veritatis cognite confessione procedere, secundum regulam. Quidam enim nihil volunt quod aliquis dicat contrarium scriptis in quaternis suis. Unde dicunt scientibus veritatem : Ecce veritas scripta ! eam teneatis; et aliter non dicatis. Et sic in disputationibus de veritate doctrine oportet nos regulari a quaternis; et ideo veritas doctrine corruit. — 3° etiam ibi tangitur veritas vite, cum dicitur : equitas, id est : vite rectitudo non stetit. Ista autem deffensio veritatis precipue spectat ad doctores fidei et ad prelatos ecclesie vel rectores; quod multi non faciunt. Unde Gregorius in pastorali : Rectores improvidi humanam gratiam amittere formidantes, recta loqui pertimescunt; veniente autem lupo, fugiunt, dum sub silentio se abscundunt. Sic non fecit beata Catherina : unde commendanda est.

2° Commendabilis est eius praedicatio vel veritatis confessio, quia coram multis et magnis veritatem deffendit, quia coram Maxentio et quinquaginta philosophis magnis; ita debemus confiteri veritatem, coram omnibus. Unde in Danyele : Benedicite Deum caeli et coram omnibus confitemini ei. Sic ergo commendatur quantum ad illos quibus veritatem predicavit.

3° Commendabilis est quantum ad id quod confessa est, quia veritatem exosam tunc a multis. Non enim magna laus et audacia dicere modo et confiteri veritatem quia exosa non est. Sed tunc quoniam in illo tempore conspiraverant principes, et edixerant quod omnes qui Christum et nomen Domini confiterentur de mundo eicerentur et occiderentur. Et hoc beata Catherina nullum timens audaciter coram omnibus confessa, fidem deffendit, et de fidei articulis coram

B C

*om.* C. || 216. stetit : *corr. supra lineam* valet B. || 222. sc. : *om.* C. || 224. Et vere : et vitae C. || 226. ipsos : nos C. || 227-228. nichil... suis : volunt quod nichil contrarium dicatur quaternis suis C. || 230. de veritate doctrine : vere doctrine C. || 234. pastorali : dicit *add.* C. || 239-240. quia... magnis : *om.* C. || 241. ita : et ita C. || debemus : deberemus C. || veritatem : *om.* C. || 242. Danyele C. : *expunxit* B. || 243. confitemini : confitere C. || 246. exosam... multis : tunc multis exosam C. || 246-247. Non enim... non est : *om.* C. || Sed :

21 (PL, LXXVI, 971, A) || 219-223. Is., LIX, 14 || 220. Is., I, 23 || 234-237. *Regula pastoralis*, II, IV (PL, LXXVII, 30, B) || 242. *Tob.*, XII, 6 || 253.

summos philosophos disputavit. Unde multum disputavit contra eos de unitate Dei et de eius incarnatione, nativitate, passione, ut patet in vita sua. Et hoc propter gratiam Spiritus Sancti in ea infusam. Et ideo habuit premium huius confessionis, sc. Dei amorem et fruitionem. Unde Iohannes in canonica: Quisquis confessus fuerit coram hominibus quia Iesus Christus est Dei Filius, in Deo manet et Deus in eo. Item Apostolus ad Philippenses: Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris. Unde quia ista beata Catherina intrepide coram omnibus confessa est merito habuit vitam eternam, martirio mediante, ut patet in vita sua. Quam nobis etc.

B C

nam C. || 247-248. quoniam... edixerant : principes edixerant C. || 248. omnes : *om.* C. || 249. nomen Domini : eius nomen C. || 250. Et hoc : quod C. || nullum : non C. || 251. coram omnibus : *om.* C. || confessa : est *add.* C. || fidem deffendit : *om.* C. || 251-252. coram... disputavit : disputavit coram summos philosophos C. || 253. Unde... eos : *om.* C. || 253. Dei et de eius : *om.* C. || 254. in ea infusam : in eam diffusam C. || 255. Dei amorem : amorem Dei C. || 256. in canonica : *om.* C. || 259. Et : quod C. || 261. omnibus : hominibus C. || 263. quam : Ad quam C. || *Post aliquod intervallum legitur citatio Gregorii omissa supra* : Quod de sacro eloquio per me intelligere non potui cum fratribus conferendo multociens intellexi (cfr *supra*, p. 512, l. 80-96).

*Longobardica historia*, 1510, fol. E$^{r}$, c. 1 || 256-258. I Iohan., IV, 15 || 259-260. *Phil.*, II, 11.

I. — Pour ne pas allonger les tables, nous n'avons pas reproduit la liste des principaux ouvrages cités. La liste des abréviations, très-fournie, qui remplit les pages XII-XVI, peut tenir lieu d'aperçu bibliographique. Comme on a pu le constater facilement, elle ne comprend que peu d'ouvrages ou d'articles nommément consacrés à Richard de Middleton; il faudra y ajouter l'ouvrage de Lechner mentionné à la fin de l'avant-propos (p. XI).

II. — Pour le même motif, nous n'avons pas reproduit la liste des nombreux manuscrits cités. Pour se renseigner à leur sujet, il suffira de consulter au mot « Manuscrits » la Table alphabétique des noms propres et des matières.

III. — La Table alphabétique des noms propres et des matières ne doit pas faire double emploi avec la Table analytique. C'est celle-ci que le lecteur devra interroger pour se renseigner sur tout ce qui concerne Richard. Toutefois pour faciliter les recherches, on a indiqué quelques points de vue plus généraux dans la Table alphabétique, au mot Richard de Middleton (p. 544)

# TABLES

CITATIONS DES ŒUVRES DE RICHARD

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES
ET DES MATIÈRES

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

# I. — CITATIONS DES ŒUVRES DE RICHARD

## COMMENTAIRE DES SENTENCES

*Livre I*


Prologue p. 140.
q. 1 101, 102, 107, 109, 140, 235.
q. 2 110, 140.
q. 3 139, 235.
q. 4 110-112, 140.
q. 5 110, 138, 141, 236.
q. 6 112, 139, 235.
q. 7 111.
in litt. 110.
D. I, a. 1, q. 1 110.
a. 2, q. 1 212.
D. II, a. 1, q. 2 238.
q. 3 187, 238.
a. 2, q. 1 253.
q. 2 253, 444.
q. 5 253.
q. 4 238.
D. III, a. 1, q. 1 188, 211.
q. 2 189.
q. 3 236.
a. 2, q. 1 147.
q. 2 147, 151, 236.
a. 3, q. 1 143, 144, 188.
q. 3 184, 188.
D. IV, a. 1, q. 1 141, 436.
(1ª pars) a. 2, q. 1 212.
a. 3, q. 1 250.
a. 4, q. 1
D. V, a. 1, q. 1 444.
q. 2 444.
D. VIII, a. 1, q. 1 141.
q. 2 142.
a. 3, q. 1 237.
q. 2 237, 451.
a. 4, q. 2 184, 186.
D. XII, a. 1, q. 4 213.
D. XIV, a. 2, q. 1 280.
D. XVII, a. 1, q. 1 277, 279, 280, 304.
q. 3 280, 305.
q. 5 280.
a. 2, q. 1 172, 281.
q. 2 174.
q. 5 272.
D. XIX, a. 1, q. 1 237.
a. 2, q. 1 237.
D. XXII, a. 1, q. 1 236.
q. 2 147, 236.
q. 3 148.
q. 4 237.
q. 6 237.
D. XXIII, a. 1, q. 1 253.
D. XXIV, a. 1, q. 2 207.
D. XXV, a. 1, q. 1 236.
q. 2 236, 283.
q. 3 150.
a. 2, q. 1 236, 253.
q. 2 236, 253.
q. 3 236.
D. XXVI, a. 1, q. 1 254.
a. 3, q. 2 254.
D. XXVII, a. 1, q. 1 220.
D. XXXIII, a. 1, q. 1 254.
q. 2 254.
D. XXXIV, a. 1, q. 1 237.
D. XXXV, a. 1, q. 1 237, 239.
q. 2 239.
q. 3 239.
q. 5 50, 239, 243, 436.
q. 6 239.

| | | |
|---|---|---|
| | q. 7 | 237, 239. |
| D. XXXVI, | a. 1, q. 1 | 239, 434. |
| | q. 2 | 239. |
| | q. 4 | 237. |
| | q. 5 | 239. |
| | a. 2, q. 1 | 143, 239. |
| | q. 2 | 143, 449. |
| | q. 3 | 143, 240, 449. |
| | q. 4 | 240. |
| | q. 5 | 237, 239, 240. |
| | q. 6 | 238. |
| D. XXXVII, | a. 1, q. 1 | 237. |
| | a. 2, q. 1 | 258. |
| | q. 3 | 258. |
| | a. 3, q. 1 | 258. |
| | q. 2 | 258. |
| | q. 3 | 258. |
| D. XXXVIII, | a. 1, q. 1 | 240. |
| | q. 3 | 242. |
| | q. 4 | 242. |
| | q. 6 | 241. |
| D. XXXIX, | a. 1, q. 1 | 438, 451. |
| D. XL, | a. 1, q. 1 | 242. |
| | q. 2 | 248. |
| | a. 2, q. 1 | 248. |
| | q. 2 | 248, 249, 436. |
| | a. 3, q. 1 | 249. |
| | q. 2 | 252. |
| | q. 3 | 252. |
| D. XLI, | a. 1, q. 2 | 436. |
| | a. 2, q. 1 | 250. |
| | q. 2 | 250, 251. |
| D. XLII, | a. 1, q. 1 | 237. |
| | q. 2 | 244. |
| | q. 4 | 244. |
| | q. 5 | 244. |
| | q. 8 | 244. |
| D. XLIII, | a. 1, q. 4 | 161. |
| | q. 5 | 162. |
| | q. 6 | 162. |
| | q. 7 | 244, 245. |
| D. XLIV, | a. 1, q. 1 | 246. |
| | q. 4 | 164, 246. |
| D. XLV, | a. 1, q. 1 | 242, 243. |
| | q. 2 | 242. |
| | q. 4 | 242. |
| | q. 5 | 242. |
| | a. 2, q. 1 | 242. |
| | q. 2 | 243. |
| | q. 4 | 243. |
| | a. 3, q. 1 | 247. |
| D. XLVI, | a. 1, q. 1 | 247, 248. |
| | q. 2 | 247. |
| D. XLVIII, | a. 1, q. 4 | 224. |

*Livre II*

| | | |
|---|---|---|
| Prologue | | 109. |
| D. I, | a. 1, q. 1 | 255, 449. |
| | q. 2 | 255. |
| | q. 3 | 255, 449. |
| | q. 4 | 255, 449. |
| | a. 2, q. 1 | 255. |
| | a. 3, q. 4 | 139, 256. |
| | a. 5, q. 1 | 221, 256. |
| | q. 2 | 185, 256. |
| | q. 3 | 256. |
| | q. 4 | 257, 285. |
| D. II, | a. 1, q. 3 | 242, 258. |
| D. III, | a. 1, q. 1 | 190, 257, 398-400, 435, 449. |
| | q. 2 | 190. |
| | a. 2, q. 1 | 191. |
| | a. 3, q. 2 | 205, 206. |
| | a. 4, q. 1 | 206, 207. |
| | a. 5, q. 1 | 257. |
| | q. 2 | 257. |
| | a. 6, q. 1 | 257. |
| | q. 2 | 258. |
| | a. 7, q. 1 | 222, 258. |
| | a. 8, q. 2 | 258. |
| D. IV, | a. 1, q. 1 | 145, 258. |
| | q. 2 | 258. |
| | a. 2, q. 1 | 259. |
| | q. 2 | 259. |
| D. V, | a. 1, q. 1 | 259. |
| | q. 2 | 259. |
| | a. 2, q. 1 | 259. |
| | q. 2 | 259. |
| D. VII, | a. 1, q. 1 | 259. |
| | q. 2 | 259. |
| | a. 2, q. 1 | 259, 275. |
| | q. 2 | 259. |
| D. VIII, | a. 1, q. 6 | 259. |
| | a. 2, q. 3 | 168, 439. |
| D. X, | a. 2, q. 2 | 259. |
| D. XI, | a. 1, q. 1 | 259. |
| | q. 2 | 259. |
| D. XII, | a. 1, q. 1 | 192, 193, 194, 198, 436. |
| | q. 2 | 436. |
| | q. 3 | 192, 193. |

| | | |
|---|---|---|
| | q. 4 | 191, 192, 193, 452. |
| | q. 10 | 194, 195. |
| D. XIII, | a. 1, q. 3 | 178. |
| | q. 4 | 178, 191. |
| | a. 2, q. 1 | 179, 181, 182. |
| | q. 2 | 181. |
| | q. 4 | 181. |
| D. XIV, | a. 2, q. 1 | 200, 201. |
| | q. 2 | 204. |
| | a. 3, q. 1 | 169. |
| | q. 2 | 169. |
| | q. 3 | 164, 199, 447. |
| | q. 4 | 169. |
| | q. 5 | 169. |
| D. XV, | a. 1, q. 1 | 200. |
| | a. 2, q. 1 | 198. |
| D. XVI, | a. 1, q. 2 | 211. |
| | q. 3 | 211. |
| | q. 4 | 211, 257. |
| | q. 6 | 285, 296. |
| D. XVII, | a. 1, q. 1 | 259. |
| | q. 2 | 259. |
| | q. 3 | 210, 435. |
| | q. 4 | 212. |
| | q. 5 | 199, 203, 204, 389-393, 451. |
| D. XVIII, | a. 1, q. 2 | 198, 435, 447. |
| | a. 2, q. 2 | 210, 211. |
| | q. 3 | 211. |
| D. XIX, | a. 1, q. 1 | 210, 260. |
| | a. 2, q. 1 | 261, 265. |
| | a. 3, q. 1 | 261. |
| D. XX, | a. 1, q. 1 | 262. |
| | q. 3 | 262. |
| | q. 4 | 262. |
| | a. 2, q. 3 | 261. |
| D. XXI, | a. 2, q. 3 | 270. |
| | a. 3, q. 1 | 262. |
| D. XXII, | a. 1, q. 1 | 262. |
| | q. 2 | 262. |
| | a. 2, q. 1 | 261. |
| | q. 2 | 222, 230. |
| | q. 3 | 222, 230. |
| | q. 4 | 222. |
| D. XXIII, | a. 2, q. 3 | 261. |
| D. XXIV, | a. 1, q. 1 | 223, 262, 277. |
| | q. 2 | 276. |
| | q. 3 | 215. |
| | q. 5 | 185, 212, 213. |
| | a. 2, q. 1. | 219. |
| | q. 2 | 220. |
| | a. 3, q. 1 | 147. |
| | q. 2 | 147, 219. |
| | q. 3 | 146, 220. |
| | q. 4 | 149, 150, 207, 220. |
| | a. 4, q. 5 | 152. |
| D. XXV, | a. 2, q. 1 | 219. |
| | q. 2 | 219. |
| | a. 3, q. 1 | 152. |
| | a. 4, q. 1 | 216. |
| | q. 2 | 216. |
| | a. 5, q. 1 | 145, 146, 148, 150, 152, 435. |
| D. XXVI, | a. 1, q. 1 | 277, 448. |
| | q. 2 | 277, 448, 449. |
| | q. 4 | 278. |
| | q. 6 | 278. |
| D. XXVII, | a. 1, q. 3 | 280. |
| | a. 2, q. 1 | 273. |
| | q. 2 | 280, 281. |
| | q. 3 | 281. |
| | q. 4 | 281. |
| | q. 5 | 278, 281. |
| D. XXVIII, | a. 1, q. 1 | 264, 274. |
| | q. 2 | 275, 277. |
| | q. 3 | 223, 274, 276. |
| | a. 2, q. 1 | 448. |
| | q. 2 | 274, 440. |
| | q. 3 | 276. |
| D. XXIX, | a. 1, q. 2 | 449. |
| D. XXX, | a. 1, q. 1 | 260, 263, 265, 267. |
| | q. 2 | 264, 265. |
| | a. 2, q. 1 | 261, 265. |
| | a. 3, q. 1 | 260, 265. |
| | q. 2 | 260. |
| | a. 4, q. 1 | 263, 270. |
| | q. 2 | 263. |
| D. XXXI, | a. 2, q. 1 | 267. |
| | q. 2 | 268. |
| | q. 3 | 267. |
| D. XXXII, | a. 1, q. 1 | 269, 270. |
| | q. 2 | 269. |
| | a. 2, q. 1 | 263. |
| | q. 2 | 263. |
| | a. 3, q. 2 | 268. |
| | a. 4, q. 2 | 267. |
| D. XXXIII, | a. 1, q. 1 | 269. |
| | a. 3, q. 1 | 450. |
| | q. 2 | 268, 377. |

D. XXXIV, a. 1, q. 1 270.
D. XXXV, a. 1, q. 1 271.
a. 2, q. 1 271.
q. 2 271.
q. 3 271.
q. 4 271, 272.
D. XXXVII, a. 2, q. 1 221, 439.
a. 3, q. 1 267.
D. XXXVIII, a. 1, q. 1 221, 222.
q. 2 216.
q. 3 215, 216, 221.
a, 2, q. 1 378.
q. 4 218.
D. XXXIX, a. 1, q. 1 222.
q. 2 222.
q. 3 229.
a. 2, q. 1 228, 229.
q. 2 229.
q. 3 230.
a. 3, q. 1 227, 228.
D. XL, a. 1, q. 4 231.
a. 2, q. 2 222, 223.
D. XLI, a. 2, q. 2 222.
D. XLII, a. 1, q. 1 232.
q. 2 232.
a. 2, q. 1 271, 272.
q. 2 272.
a. 3, q. 1 271.
D. XLIII, a. 1, q. 1 435.
D. XLIV, a. 2, q. 1 231.
a. 3, q. 1 231, 440.

*Livre III*

D. I, a. 1, q. 1 282, 283.
q. 2 284.
q. 4 282.
D. II, a. 1, q. 1 284.
q. 2 284.
q. 4 436.
q. 5 436.
a. 2, q. 4 284.
D. III, a. 2, q. 2 296.
q. 3 296.
q. 4 296.
D. IV, a. 2, q. 1 297.
q. 2 285, 297.
D. V, a. 2, q. 2 284.
D. VI, a. 1, q. 1 283, 284.
q. 2 284.
q. 3 284.
a. 2, q. 2 434.
D. VIII, a. 2, q. 2 284, 435.
D. IX, a. 2, q. 4 297.
D. X, a. 2, q. 2 279.
D. XII, a. 2, q. 1 286.
q. 2 286.
D. XIII, a. 1, q. 1 286.
q. 2 286.
q. 3 286.
a. 2, q. 1 292, 293.
q. 2 293, 294, 296.
q. 3 293.
a. 3, q. 2 294.
D. XIV, a. 1, q. 1 286.
q. 2 286.
q. 3 286, 452.
q. 4 286.
a. 2, q. 1 286.
q. 2 286.
q. 3 286, 287.
a. 3, q. 1 287.
q. 2 287.
q. 4 287.
a. 4, q. 3 288.
q. 4 288.
a. 5, q. 1 288.
q. 2 288.
q. 3 288.
D. XV, a. 1, q. 1 245.
q. 3 288.
q. 4 288.
a. 3, q. 1 289.
q. 3 289.
a. 4, q. 1 289.
q. 3 289.
q. 4 289.
D. XVII, a. 1, q. 3 445.
q. 4 333.
a. 2, q. 2 289.
D. XVIII, a. 1, q. 1 289.
q. 2 289.
q. 3 289.
q. 4 289.
a. 2, q. 1 289.
q. 2 289.
q. 3 289.
q. 4 289.
D. XIX, a. 1, q. 1 289.
q. 3 290.
q. 4 290.
2 q. 1 290, 291.

q. 3 291.
q. 4 291.
D. XX, a. 1, q. 1 291.
q. 2 245, 291.
q. 3 291.
q. 4 292.
D. XXIII, a. 1, q. 1 298.
a. 2, q. 1 298.
q. 2 298.
a. 3, q. 1 299.
q. 2 299.
a. 4, q. 2 301.
a. 5, q. 1 301.
q. 2 300.
q. 3 300.
a. 6, q. 1 299, 300.
q. 2 300.
a. 7, q. 1 301.
a. 8, q. 1 235, 288.
D. XXIV, a. 1, q. 1 288, 301.
q. 5 302.
q. 6 302.
D. XXV, a. 1, q. 2 302.
a. 2, q. 1 302.
a. 3, q. 1 302.
a. 4, q. 1 303.
D. XXVI, a. 1, q. 1 303.
a. 3, q. 2 303.
a. 4, q. 1 303.
q. 2 304.
a. 5, q. 1 304.
q. 3 304.
D. XXVII, a. 2, q. 2 305.
a. 6, q. 1 305.
q. 2 304.
q. 3 305.
a. 7, q. 1 308.
q. 2 306.
a. 8, q. 3 307.
a. 9, q. 1 305.
D. XXVIII, a. 1, q. 1 308.
q. 2 306.
q. 3 308.
q. 4 308.
D. XXIX, a. 1, q. 2 306.
q. 3 308.
q. 6 308.
q. 10 224.
D. XXXI, a. 3, q. 2 305.
D. XXXIII, a. 1, q. 1 438, 448.
q. 2 308, 310.
q. 3 309.
q. 4 310.
D. XXXIV, a. 1, q. 1 310.
q. 3 311.
q. 4 311.
a. 2, q. 2 311.
D. XXXV, a. 2, q. 1 311.
q. 2 311.
q. 3 311.
q. 4 311.
a. 3, q. 1 311.
q. 2 311.
D. XXXVII, a. 1, q. 1 225, 226.
q. 2 225, 226.
q. 3 226.
q. 5 224, 225.
D. XL, a. 2, q. 1 224, 225.
q. 2 225, 226.


*Livre IV*


D. I, a. 1, q. 1 312.
q. 2 312.
q. 3 312.
a. 3, q. 4 313.
a. 4, q. 1 313.
q. 2 313.
q. 3 313.
D. II, a. 1, q. 3 314.
q. 4 314.
D. III, a. 1, q. 1 317.
a. 2, q. 2 316.
a. 3, q. 1 317.
q. 3 317.
D. IV, a. 1, q. 1 315.
q. 2 315.
q. 3 314, 315.
a. 3, q. 1 315.
q. 2 315.
D. V. a. 1, q. 1 288, 314.
q. 2 314.
a. 2, q. 1 314, 439, 446.
q. 2 314.
q. 4 314, 318.
D. VI, a. 1, q. 2 317.
a. 3, q. 1 295, 317.
q. 2 295, 317.
q. 3 317.
D. VIII, a. 1, q. 1 318, 319.
q. 2 315, 316, 318, 319.
a. 2, q. 1 319.

| | | |
|---|---|---|
| | a. 3, q. 2 | 338. |
| | a. 4, q. 1 | 318. |
| | q. 2 | 319. |
| D. VIII, | a. 1, q. 1 | 319. |
| | q. 2 | 320. |
| | a. 3, q. 1 | 320. |
| | q. 4 | 319. |
| D. IX, | a. 1, q. 1 | 324. |
| | q. 2 | 324. |
| | a. 2, q. 2 | 326. |
| D. X, | a. 1, q. 1 | 320. |
| | q. 2 | 321, 437. |
| | a. 2, q. 1 | 321, 434. |
| | q. 2 | 321, 434. |
| | a. 3, q. 2 | 436. |
| | a. 4, q. 1 | 321. |
| | q. 2 | 321. |
| | a. 5, q. 1 | 321. |
| | q. 2 | 321. |
| | a. 6, q. 1 | 322. |
| | q. 2 | 322. |
| D. XI, | a. 1, q. 1 | 322, 323. |
| | q. 2 | 322. |
| | q. 3 | 322, 324. |
| | q. 4 | 324, 435. |
| | q. 5 | 323. |
| | a. 2, q. 1 | 323. |
| D. XII, | a. 1, q. 2 | 437. |
| | a. 4, q. 1 | 437. |
| | a. 5, q. 1 | 326. |
| | q. 2 | 326. |
| D. XIII, | a. 1, q. 1 | 326. |
| | a. 5, q. 1 | 295. |
| D. XIV, | a. 1, q. 1 | 327, 328. |
| | q. 2 | 328. |
| | a. 4, q. 1 | 328. |
| | q. 2 | 328, 330. |
| | a. 5, q. 1 | 328, 329, 332. |
| | q. 2 | 330, 332. |
| | a. 6, q. 1 | 275, 329. |
| | a. 7, q. 1 | 331. |
| | q. 2 | 335. |
| | a. 8, q. 1 | 335. |
| | q. 2 | 335. |
| D. XV, | a. 1, q. 1 | 335. |
| | q. 2 | 336. |
| | q. 5 | 336. |
| | q. 7 | 336, 439. |
| | a. 2, q. 1 | 323. |
| | a. 5, q. 5 | 438, 440. |
| | q. 8 | 438. |
| D. XVI, | a. 1, q. 1 | 337. |
| | q. 2 | 337, 338. |
| D. XVII, | a. 1, q. 1 | 337, 339. |
| | q. 2 | 329, 332. |
| | q. 3 | 331, 339. |
| | q. 5 | 331. |
| | q. 6 | 330, 335. |
| | q. 7 | 331, 334. |
| | q. 8 | 330. |
| | a. 2, q. 1 | 339. |
| | q. 3 | 339. |
| | q. 4 | 439. |
| | a. 3, q. 2 | 52, 53. |
| | q. 4 | 339. |
| | q. 5 | 339. |
| | a. 4, q. 1 | 336. |
| | q. 2 | 336. |
| | q. 4 | 334. |
| | q. 7 | 334. |
| D. XVIII, | a. 1, q. 1 | 340. |
| | q. 2 | 340. |
| | q. 3 | 339, 340. |
| | q. 4 | 340. |
| | a. 2, q. 2 | 341, 342. |
| | q. 4 | 341, 342, 439. |
| | q. 5 | 342. |
| | a. 3, q. 1 | 295. |
| | a. 7, q. 1 | 295. |
| D. XIX, | a. 1, q. 1 | 340. |
| | q. 2 | 340. |
| | q. 3 | 340. |
| D. XX, | a. 1, q. 1 | 344. |
| | q. 3 | 344. |
| | a. 2, q. 1 | 372. |
| | q. 2 | 372. |
| | a. 3, q. 1 | 344, 345, 346. |
| | q. 2 | 349. |
| | q. 3 | 350. |
| | a. 4, q. 1 | 346. |
| | q. 3 | 346. |
| | a. 5, q. 1 | 346. |
| | q. 3 | 346. |
| D. XXI, | a. 1, q. 1 | 372. |
| | q. 2 | 372. |
| | a. 2, q. 1 | 372. |
| | q. 3 | 371. |
| | a. 4, q. 1 | 343. |
| | q. 2 | 343. |
| | q. 4 | 343. |
| D. XXII, | a. 2, q. 1 | 331, 337, 339. |
| | | 341. |

| | | |
|---|---|---|
| | q. 2 | 339, 342. |
| | q. 3 | 338. |
| D. XXIII, | a. 1, q. 1 | 351, 352. |
| | q. 2 | 352. |
| | q. 3 | 351, 352. |
| | q. 4 | 351. |
| | q. 5 | 351, 352. |
| | q. 6 | 352. |
| D. XXIV, | a. 3, q. 2 | 353, 354. |
| | q. 3 | 353. |
| | a. 4, q. 1 | 353. |
| | q. 2 | 353, 354. |
| | q. 3 | 354, 355, 356. |
| | a. 5, q. 1 | 357, 358. |
| | q. 2 | 358. |
| | q. 3 | 357, 359. |
| D. XXV, | a. 1, q. 1 | 358. |
| | q. 2 | 358. |
| | q. 3 | 358. |
| | a. 5, q. 1 | 231. |
| D. XXVI, | a. 1, q. 1 | 359. |
| | q. 2 | 359. |
| | q. 3 | 359, 364. |
| | a. 2, q. 1 | 359, 367. |
| | q. 2 | 223, 359. |
| | q. 3 | 361, 444. |
| | a. 3, q. 1 | 359. |
| | q. 2 | 359. |
| | q. 3 | 359. |
| | a. 4, q. 1 | 361. |
| | q. 2 | 361, 444. |
| | q. 3 | 362. |
| D. XXVII, | a. 1, q. 2 | 362. |
| | q. 3 | 362. |
| | a. 2, q. 1 | 363. |
| | q. 2 | 363. |
| | q. 3 | 363, 364. |
| | q. 4 | 364. |
| D. XXVIII, | a. 2, q. 3 | 362. |
| | q. 4 | 342. |
| D. XXX, | a. 2, q. 1 | 297. |
| | q. 2 | 297, 362. |
| D. XXXI, | a. 1, q. 1 | 367. |
| | q. 2 | 367. |
| | a. 2, q. 2 | 367. |
| D. XXXIII, | a. 1, q. 1 | 366. |
| | q. 2 | 366. |
| | a. 3, q. 1 | 364. |
| | a. 4, q. 1 | 368, 369. |
| | q. 2 | 368, 369. |
| D. XXXV, | a. 1, q. 1 | 364. |
| | q. 2 | 364. |
| | q. 3 | 364. |
| | a. 2, q. 1 | 364. |
| D. XXXVI, | a. 3, q. 1 | 231, 232. |
| | q. 2 | 232. |
| D. XXXIX, | a. 1, q. 2 | 365. |
| | a. 2, q. 2 | 365. |
| D. XLII, | a. 3, q. 1 | 366. |
| | q. 2 | 366. |
| | q. 3 | 366. |
| D. XLIII, | a. 1, q. 1 | 373. |
| | q. 2 | 208, 373. |
| | a. 2, q. 1 | 373. |
| | q. 2 | 373. |
| | q. 3 | 374. |
| | a. 3, q. 2 | 374. |
| | a. 4, q. 1 | 370, 374. |
| | q. 2 | 374. |
| | a. 6, q. 1 | 374. |
| | a. 7, q. 1 | 375. |
| | q. 2 | 375. |
| D. XLIV, | a. 1, q. 1 | 374. |
| | q. 2 | 374. |
| | q. 5 | 374. |
| | q. 6 | 374. |
| | a. 2, q. 1 | 376. |
| | q. 3 | 376. |
| | q. 4 | 376. |
| | q. 7 | 376. |
| | q. 9 | 376, 377. |
| | q. 10 | 377. |
| D. XLV, | a. 1, q. 1 | 370. |
| | q. 2 | 370, 371. |
| | q. 4 | 371. |
| | a. 2, q. 1 | 372. |
| | q. 2 | 372. |
| | a. 6, q. 1 | 371. |
| | q. 2 | 371. |
| | a. 7, q. 1 | 373. |
| | q. 2 | 373. |
| | q. 3 | 373. |
| D. XLVII, | a. 1, q. 1 | 375. |
| | q. 3 | 375. |
| | q. 4 | 375. |
| | q. 6 | 375. |
| | q. 7 | 375. |
| | a. 2, q. 1 | 374. |
| | q. 2 | 374. |
| | q. 6 | 374. |
| D. XLVIII, | a. 1, q. 3 | 374. |
| | q. 7 | 374. |

| | | |
|---|---|---|
| | a. 2, q. 1 | 376. |
| | q. 2 | 376. |
| | q. 5 | 376. |
| | q. 7 | 376. |
| D. XLIX, | a. 1, q. 1 | 378. |
| | q. 2 | 221. |
| | q. 3 | 221, 378. |
| | q. 4 | 378. |
| | q. 6 | 378. |
| | q. 7 | 378. |
| | q. 8 | 378. |
| | a. 2, q. 1 | 378. |
| | q. 2 | 378. |
| | q. 3 | 378. |
| | q. 7 | 380. |
| | a. 3, q. 1 | 219, 378, 452. |
| | q. 2 | 378. |
| | q. 4 | 378. |
| | q. 5 | 378. |
| | q. 6 | 378. |
| | a. 4, q. 1 | 380. |
| | q. 2 | 380. |
| | q. 5 | 176, 177, 207, 437. |
| | q. 6 | 380. |
| | a. 5, q. 1 | 379. |
| | q. 2 | 380. |
| | q. 5 | 435. |
| D. L. | a. 3, q. 1 | 377. |
| | q. 3 | 377. |
| | a. 5, q. 2 | 377. |
| | q. 3 | 108, 377. |


## QUODLIBETA


*Quodl. I*

| | |
|---|---|
| q. 1 | 97, 220, 239, 395, 434. |
| 2 | 97, 104, 176, 396, 413, 434. |
| 3 | 285, 435. |
| 4 | 435. |
| 5 | 97, 284, 396, 435. |
| 6 | 435. |
| 7 | 98, 187, 396. |
| 8 | 189, 190, 397-405, 435, 449. |
| 9 | 186, 187. |
| 11 | 179, 180. |
| 12 | 435. |
| 13 | 210, 435, 445. |
| 14 | 105, 208. |
| 15 | 116. |
| 17 | 435. |
| 18 | 168. |
| 21 | 435. |
| 22 | 270, 271, 436. |

*Quodl. II*

| | |
|---|---|
| q. 1 | 98, 105, 239, 243, 408-409, 436. |
| 3 | 98, 176, 413, 436. |
| 4 | 98, 246, 409-412. |
| 5 | 193-195, 242, 436. |
| 6 | 248, 456. |
| 7 | 436. |
| 8 | 436. |
| 9 | 436. |
| 11 | 321, 437. |
| 12 | 98, 114, 322, 413, 437. |
| 13 | 164. |
| 14 | 175-176, 450. |
| 15 | 176, 413, 437. |
| 16 | 167. |
| 17 | 168. |
| 18 | 168. |
| 19 | 153. |
| 20 | 413, 438, 448. |
| 21 | 310. |
| 22 | 48, 103. |
| 23 | 98, 413-417, 438. |
| 24 | 458. |
| 27 | 48. |
| 28 | 433. |
| 29 | 438. |
| 30 | 417. |

*Quodl. III*

| | |
|---|---|
| q. 1 | 242, 438, 451. |
| 2 | 439. |
| 3 | 336, 439. |
| 5 | 163. |
| 8 | 98, 418. |
| 9 | 439. |
| 10 | 168. |
| 11 | 168. |
| 12 | 439. |
| 13 | 168. |

15 314, 439, 446.
16 98, 334, 342.
17 334, 341, 439.
19 460.
20 98.
22 106, 418.
26 440.
27 98, 108, 440.

## QUAESTIONES DISPUTATAE

q. 2 237, 259.
4 95, 139, 256.
5 96, 255.
6 95, 190, 191, 257.
7 257.
8 95, 205, 206, 257.
9 97, 204, 212.
10 97, 212, 213.
11 97.
12 97, 211, 258.
13 97, 143, 145, 147, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 183, 448.
14 95, 215, 216.
15 95, 216.
16 95, 258.
17 95, 192, 258, 448.
19 95, 258,
20 258.
22 258.
23 97, 271.
24 97, 258.
25 97, 271.
26 97, 259.
28 259.
31 259.
32 97, 277, 449.
33 97, 452.
37 195.
38 210, 445.
39 97, 199-200, 201, 202, 324, 389-393, 420-424, 451.
40 211, 212.
41 97, 204.
42 144.
43 149.
44 215.

# II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES ET DES MATIÈRES


Abraham, et la vertu de virginité, 368.

Absolution, partie principale, 337, et forme du sacrement, 338; sa causalité, 340-341; ses effets, 331, 341; voir clés.

Absolutisme, 231.

Accident : absolu et relatif, 186; accidents du Christ dans Eucharistie, 320-321; accidents eucharistiques, voir Eucharistie.

Acolytat, sa matière, 355.

*Acta Sanctorum*, 116 n. 1, 117 n. 3, 118 n. 1, 119 n. 1.

Acte : actes de l'homme et actes humains, 221; actes subreptices, 222; actes indifférents, 223; acte extérieur, sa moralité, 230; voir éthique.

Acte et puissance, 185.

Acte conjugal : sa moralité, son mérite, 359, 367; de précepte jusqu'à la diffusion du genre humain, 359; pas de l'essence du mariage, 362; appréciation par Aristote, 367.

Adam : sa création, 259-260, dans l'état d'innocence mais sans la grâce sanctifiante, 260; ses prérogatives, 260-262; révélation primitive, 261; sa faute, 262; voir péché originel.

Adam Hibernicus, 68.

Adam de Saint-Victor. 505.

Adam de la Vacherie, sermon, 57.

Adam Pulchrae Mulieris, 482.

Adénulphe d'Agnani, sermon, 57.

Adoption divine, 179.

Adultère, n'autorise pas le divorce, 364.

*Aevum*, 258.

Alain de Lille, 481.

Alexandre d'Alexandrie, O. F. M., 133.

Alexandre de Hales, 68, 127, 128, 132, 133, 134; opinion sévère sur les âmes du purgatoire, 372.

Albert de Cluny, sermon, 57.

Albert le Grand, 124, 347; Ps.-Albert, 494.

Albert de Saxe, suit Richard dans la théorie de l'infini, 163.

Alcher de Clairvaux, 481.

Alfarabi, 482.

Algazel, 482.

Alphonse, O. S. A., 128.

Alva y Astorga (de), P., O. F. M., attribue des écrits mariaux à Richard, 21 n. 3.

Ambroise de Milan (S.), 481.

Ambroise de Spiera, O. C., cite Richard, 127.

Ame, forme du corps, 465; voir homme.

Ames séparées : localisation, 370.

Ames du purgatoire profitent des indulgences, 349-350; dans quelle mesure sont-elles soulagées ? une belle doctrine sur leur état, 372; invocation des âmes, 373.

Amour extatique, amour pur, 306; amour de soi, 307; amour des animaux, 308; voir charité.

*Analecta Bollandiana*, 116 n. 1; 117 n. 3; 118 n. 1.

*Analecta Franciscana*, voir *Chroni-*

*ques*, Glassberger, Bartholomée de Pise.
Analogie, théorie de Richard, 183-185, 236.
André (S.), 482.
Ange de Clareno, défenseur d'Olivi, 86, 88.
Ange Lucius, O. F. M., 125.
Ange de Roca, 122.
Angélologie : composition de la nature angélique, essence et existence, matière et forme, 95, 190, 257; multiplication des individus dans la même espèce, 205, 257; individuation, 204, unité numérique, 205, 206; distinction de raison entre leurs facultés, 212; connaissance angélique, 257-258; volonté et puissance motrice, 258; localisation et mouvement, 95, 258; l'*aevum*, 258; créés dans la rectitude naturelle, 222; mais sans la grâce sanctifiante, 258; ils ont dû la mériter, 259; impeccabilité, liberté, 259; action des bons anges sur les hommes, 259; anges gardiens, 259; péché des anges rebelles, 258; voir démons.
Anselme (S.), argument ontologique rejeté, 189; sa théorie de l'incarnation adoptée, 292; celle de la connaissance de Dieu expliquée, 157; utilisé, 481, 508; Ps.-Anselme, 481.
Anselme de Laon, 481.
Antoine de Valence, O. F. M., 128.
Antonin, O. P. (S.), première notice biographique, 5; éloge, 131; en outre 16, 66, 122, 123, 131.
Apulée, 480.
Aquasparta, voir Matthieu d'.
Aquila, voir Pierre d'.
Archives, 4.
Argentré (Duplessis d'), 58 n. 4; 73 n. 1; 82 n. 1; 464 n. 2, 3, 5, 8; 465 n. 4; 466 n. 4; 467 n. 1, 2; 468 n. 2, 4, 5; 469 n. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7; 470 n. 1, 3, 4, 5; 471 n. 1, 3; 472 n. 2, 4.
Aristote : théorie sur les vertus, 309; augmentation de la qualité, 171-172; la couleur, 180; l'acte conjugal, 367; en outre, 194, 202, 204, 218, 231, 390, 391, 480, 483, 491, 511, 513; Ps.-Aristote, 480.
Aristotélisme modéré de Richard, 59, 139.
Arlotto de Prato, O. F. M, maître en théologie, 39; d'abord hostile, devient favorable à Olivi, 58, 81, 82, 87, 88, 89, 90.
Astexanus de Asti, O. F. M., 16; liste de docteurs, 120, 133.
Astres, 191; leur influence, 169.
Astrologie et astronomie, 164, 169.
Attributs divins, 237-238.
Attrition, sa nature, 329-330; se transforme en contrition, 329, 331-333; ses motifs, 330; intensité requise, 331; ses effets, 330, 331; mode d'efficacité, 334.
Augustin (S.), raisons séminales, 196; en outre, 218, 390; utilisé par Richard, 481, 482, 483, 491, 492, 493, 497, 498, 506, 509; Ps.-Augustin, 481.
Augustin d'Ancône, O. S. A., 132.
Auriol, voir Pierre.
Autorité civile et paternelle, 231.
Autosuggestion, 168.
Averroès, 205, 483, 511.
Aversion de Dieu, 271.
Avicenne, 180, 390, 400 n. 2, 483, 514.
Avignon, chapitre d', 84, 86.

Bacon, voir Roger.
Baconthorp, Jean, voir Jean Bacon.
Baeumker, Cl., 482 n. 1.
Bale, Jean, sa notice sur Richard, 4, 6, 17; son catalogue, 12, 13, 18, 20, 22, 23; en outre, 67, 120.
Bandini, 15 n. 11; 19 n. 3; 25 n. 1.
Bandinus, 356.
Bañeziens, 252.
Baptême, 315; matière et forme, 316-317; voir caractère.
Barack, Ch. Sigism., 168 n. 4.
Bartholomée de Pise, 18, 92, 116 n. 1.
Béatitude, 221, 377; subjective et objective, 378; désir inné de la

béatitude en général, non de la raison béatifique, 378; la béatitude formelle consiste dans des actes d'intelligence et de volonté, 378; activité des facultés, rôle essentiel de la volonté, 379; joie et fruition, 379; béatitude accidentelle, 379-380; béatitude plus grande après la résurrection, *intensive*, 380; voir corps, intelligence, lumière, volonté.
Bède le Vénérable, 481.
Beer, R., 15 n. 8.
Bellarmin, Rob. (B.), S. J., 4; son catalogue, 12, 13; ses recherches sur Richard, 130; ne le cite pas dans ses *Controverses*, 130.
Belmond, O. F. M., 256 n. 2; 463 n. 1.
*Bergonensis*, voir Foresta, J. Ph.
Bernard (S.), 218; utilisé, 582, 483, 491, 494, 499, 505; Ps.-Bernard, 482, 491, 504.
Bernard de Sienne, O. S. A., 128.
Bertoni, A., 149 n. 1.
Beugnet, A., 334 n. 2.
Bien, primat de la *ratio boni*, 185.
Birkenmaier, A., 394 n. 1.
Blakiston, 16 n. 4.
Boèce, 482, 491; Ps.-Boèce, 482, 512, 513.
Brancati de Laurea, Laurent, O. M. Conv., cite Richard, 130.
Bridges, J. H., 67 n. 1.
Bonagratia, O. F. M., ministre général, adversaire d'Olivi, 80, 86, 87.
Bonagratia, procureur des Franciscains, 86.
Bonaventure (S.): a) excelle dans son commentaire sur le III^e^ livre des *Sentences*, 122; son titre, 124; impossibilité d'un infini actuel, 162; foi et science, 302; caractère sacramentel, 314; effets de la communion, 325; impeccabilité des bienheureux fondée sur la vision, 285; étendue des indulgences, 347-348.
b) d'accord avec Richard : réfutation du platonisme, 143; connaissance du singulier matériel, 148-149; impossibilité de la création *ab aeterno*, 163, 256; pluralisme des formes, 199; composition et multiplication des anges, 205; négation de la distinction réelle des facultés, 212; définition de la syndérèse, 227, 229; possibilité d'un monde différent, 246; corps mystique, 294; siège des vertus, 309; possibilité du pardon sans satisfaction, 336; conditions pour satisfaire pour autrui, 344; prédestination, 248, 250.
c) en opposition avec Richard : conception mystique de la philosophie, 139; épicycles, 169; théories physiques de la lumière, 177, 178, 181; raisons séminales, 196; matière angélique, 190; illumination, 152-154; connaissance du singulier spirituel, 150; argument ontologique de S. Anselme, 189; distinction entre la raison supérieure et inférieure, 156, 220; l'*aevum* des anges, 258; pluralité des formes dans les éléments, 200; nécessité de la mort du Christ, 289; dons du Saint-Esprit, 310; institution de l'extrême-onction, 351; en outre, VII, 20, 73, 343, 345, 349, 359, 378 n. 3, 447, 451 n. 4.
Boston, Jean, O. S. B., 4.
Bradwardine, Thomas, 68.
Broglie (de), G., S. J., 378 n. 2.
Buridan, voir Jean de.
Burleigh, ou Burley, Gautier, voir Gautier.
Burton, E., 4.

Capreolus, Jean, O. P., 128.
Caractère sacramentel, 314, 318, 466.
Carbonel, voir Ponce.
Carvalho (de), Léonard, O. F. M., 64 n. 4; 76 n. 2; 101 n. 2; 103 n. 3; 138 n. 1.
Cas paulin, 364-365.
Cassiodore, 482.
Castaneus, évêque de Rossano, cite Richard, 129.
Casuistique de Richard, 220.

Catherine (S.), 486; sermons pour sa fête, 485-516, 485-494, 509-516.
Cave, G., sa notice, 9; fait mourir Richard en Angleterre, 119.
Celaya, voir Jean de.
Charité, définition, 304; *habitus* créé, 277; son augmentation, 172, 280; son unité, sa noblesse, 305; objet formel, 305; son acte principal, 305; amour d'amitié, 306; amour pur, 306-307; objet matériel, 308; Dieu atteint directement, 279; amour du prochain, 307; ordre de la charité, 308; sa nécessité pour le mérite, 222; information de la pénitence, 328, 332; voir foi, vertus.
Charles II de Sicile, 115, 116.
Chasteté, voir vœu, virginité.
Christ, chef du corps mystique, 293, 296; sa grâce, 294; voir incarnation, accidents, filiation.
Chroniques franciscaines, 11.
*Chronique des XXIV Généraux*, 11, 58, 80, 84, 87, 88, 89.
Chossat, M., S. J., 403 n. 1.
Cicéron, 480.
Ciel, mouvement rectiligne possible, 164.
Clandestinité du mariage, 362.
Clés, pouvoir des —, 339-340, 357; lier et délier, 340; fondé sur le caractère sacerdotal, 340; ne s'étend pas à l'autre vie, 350; voir juridiction.
Clymeton Langley, Richard, 68.
Colonna, Gilles, voir Gilles de Rome.
Comestor, voir Pierre.
Commandements de Dieu, 226; indispensabilité, 224.
*Commentaire sur les Sentences*, de Richard, voir la Table analytique.
Communion sacramentelle et spirituelle, 324-325.
Composition des êtres, 189; composé métaphysique et physique, 201; composé incomplet, 201; voir essence, matière, forme.
Concepts, 144; construction des concepts, 147; valeur des concepts appliqués à Dieu, 184; voir intelligence, idées.
Conciles, voir Constance, Trente, Vienne.
Concomitance, (présence par—), 320-321.
Concupiscence, 263-264; elle est contre la nature, 265; demeure dans les baptisés, 269; n'est pas péché, 269-270.
Confession, nécessité, 242, 339; confession des péchés pardonnés, 39, 342, 418; confession à un laïc, 339; secret, 343; voir pénitence, privilèges.
Confirmation, 315; matière, 317; forme, 318; institution, 318, effets, 318-319; ministre, 319, 358; voir caractère.
Coniton, voir Richard de.
Connaissance, voir la Table analytique.
Conscience morale, 228; conscience erronée, 229.
Conseil, don, 311.
Consentement matrimonial, forme du sacrement, 361; consentement intérieur exprimé extérieurement, 362; ses conditions de validité, 362.
Conservation, 255, 469.
Constabulus, voir Costa ben Luca.
Constance, concile, autorité de Richard, 132.
Contingence, voir préscience.
Contrition, sa nature, 329-330; son motif, 330; sa nécessité pour la rémission, 330-331, et mode d'influence, 333-335; degré d'intensité requis, 335; ses effets, 335; contient le propos de se confesser, 342; dans le sacrement, partie intégrante, 338; sa définition, 337 n. 1.
Controverses contemporaines de Richard, 93-99, 395-419.
Conventuels, défense contre les Spirituels, 86.
Conversion du pécheur, 336, 439.
Conversion, voir Eucharistie.
Coronel, voir Louis.

Corps : a) naturel, théorie de Gilles de Rome, 460; impénétrabilité, 413-414; chute des corps, 165; voir matière, forme, divisibilité.
b) corps glorieux, leurs prérogatives, 380; qualités immanentes, leurs effets formels, leur cause, 380; voir résurrection.
c) corps mystique, 293; immédiatement signifié par l'Eucharistie, 319, 325; voir Christ.
*Correptoria*, 94, 99.
Costa ben Luca (Constabulus), 168, 482.
Couleur, 180, 181.
Courçon, voir Robert de.
Courdec, C., 15 n. 10.
Coxe, H., 15 n. 1; 18 n. 2; 24 n. 8; 27 n. 1; 125 n. 1.
Crainte, 311, motif de pénitence, 328; crainte filiale et servile, 330.
Création, 255, 469; impossibilité de la création *ab aeterno*, 95, 255-256.
Croix, voir passion.

Daniels, A., O. S. B., 76 n. 7.
Daunou, P. Ch., sa valeur, 4; date de la mort de Richard, 119; en outre, 26 n. 7, 63 n. 3, 133 n. 2.
De Bil, Al., S. J., 339 n. 1.
Décalogue, voir commandements.
*Defensorium*, 148 n. 5; 389, 390, 393, 464 n. 4.
Delisle, L., 56, 484.
Dempster, Th., sa notice sur Richard, 8; sa valeur, 8, 63, 119.
Démon, 259; droits du démon niés, 290; voir illusions, incubes et succubes.
Denifle, H., O. P., 16, 38 n. 3; 39 n. 3; 40 n. 4; 41 n. 3; 43 n. 5, 6; 44 n. 1; 45 n. 1; 46 n. 2; 54 n. 2, 3; 57 n. 2, 3; 64 n. 3; 73 n. 3, 4; 74 n. 3; 75 n. 1; 112, 113 n. 1, 2; 417 n. 2; 481 n. 2; 482 n. 2; 485 n. 1; 493 n. 1; 495 n. 1.
Denys (S.), pape, 482.
Denys l'Aréopagite (Ps.-), 481.
Denys le Chartreux, 384; son éloge de Richard, 127-129; comme disciple de S. Thomas, 128.
de San L., S. J., 252 n. 2.
Destrez, O. P., 16 n. 2; 431 n. 4.
De Wulf, M., authenticité du *De gradu formarum*, 24; en outre, 31 n. 7; 94 n. 1; 137 n. 1; 189 n. 3; 389 n. 1; 393 n. 1; 417 n. 1; 463, 466 n. 1; 475 n. 3; 476 n. 1, 2; 477 n. 1, 2; 478 n. 2, 3; 479, 485 n. 2; 487 n. 3; 488 n. 1; 490 n. 2; 491 n. 1.
De Wulf-Pelzer, 31 n. 1, 2; 36 n. 1; 37 n. 4, 6; 45 n. 4, 5; 46 n. 3, 4; 395 n. 1; 396 n. 1, 2; 406 n. 1, 2, 3, 5; 412 n. 1, 2; 413 n. 1; 420-424, 451 n. 2; 491 n. 2.
Diaconat, matière, 355.
Dieu, naturellement connaissable, 151, 188, 236; démontrable, 188; preuve tirée du désir de la béatitude, 189 n. 1; indéfinissable, innommable, 236; les noms divins, 236-237; incommensurabilité avec la créature, 184; acte pur, 237; attributs : simplicité, immensité, éternité, infinité, 237; distinction des attributs, 237-238; intelligence et science divine, 338-339; science des futurs, 451; volonté, 242; primat du vouloir, 243; volonté, règle de toute rectitude, 243; volonté de bon plaisir, volonté signifiée, antécédente et conséquente, 247; liberté divine, 242-243; toute-puissance, 243; Dieu, fin de toute la création, 221, 256; voir analogie, prédestination, prescience.
Discours, mode discursif, 148.
Disposition à la grâce, 273, 275-276; disposition positive et négative, 276.
Distinction, réelle et de raison, 187; virtuelle, 187; ne connaît pas la distinction formelle scotiste, 187, 238 n. 3; distinction réelle entre essence et existence, voir essence.
Divisibilité des corps, 163.
Divorce, 363-364, dans l'ancien Testament, 364.

Donat, 481.
Dons, préternaturels, 260-261.
Dons du Saint Esprit, 310-311.
*Doctor authoratus*, 123, 124, 125, *fundatissimus*, 123, 124, 125; *profundus*, 124, 125; *solidus*, 123, 125.
Douleurs du Christ, voir passion.
Dreux de Provins, O. F. M., 39, 57, 58, 75, 81, 82.
Droit canonique, 16-17, 66, 383.
Du Boulay, C. E., son témoignage, 8.
Duhem, P., considère Richard comme un initiateur, 161, 165, 171; date de 1277 la naissance de la science moderne, 165; en outre, 139 n. 3; 163 n. 3; 164, 166 n. 1, 3; 169 n. 1; 172 n. 1; 174 n. 2, 3; 176 n. 1.
Dullaert, voir Jean.
Duns Scot, voir Scot.
Dupin, Ellies, sa notice, 9.
Durand de Saint Pourçain, O, P., 131.
Durst, B., O. S. B., 375 n. 1.

Échard, J., O. P., 26, 39 n. 1, 42 n. 1, 56, 57, 59, 461 n. 1, 485.
Écriture sainte : enseignement biblique de Richard, 100-102, 109-111; voir inspiration.
Éditions des œuvres de Richard, XII; au XV^e siècle, incunables, 114.
Église, ecclésiologie embrionnaire, 292; définition, 292-293; unité, 293; Église militante, 293; corps mystique, 293; membres, 294-296, les deux glaives, 359.
Ehrle (card.), Fr., S. J., ne considère pas Richard comme préscotiste, 139 n. 3; les titres d'honneur des scolastiques, 121-123; affaire Olivi, 79-91; en outre, 8 n. 1, 3, 5; 11 n. 1, 3; 19, 21 n. 1, 3; 32 n. 4; 38 n. 1; 42 n. 4; 70 n. 4; 71 n. 4; 72 n. 3; 73 n. 1; 74 n. 5; 75, 76 n. 1; 77 n. 1, 3, 7; 78, 94 n. 1; 104 n. 2; 113 n. 3; 138 n. 1; 139 n. 1; 409 n. 1, 2; 425 n. 2; 428, 429 n. 1; 431 n. 1, 6; 443 n. 1, 2; 444 n. 1, 4, 5, 6, 8; 445 n. 2; 446 n. 2, 4; 454 n. 1; 459, 464 n. 1, 3; 473 n. 1; 474 n. 4.
Élection divine, 248; voir prédestination.
Elipat, anglais, 68.
Empoli, L., O. S. A., bullaire, 54 n. 4.
Enfants morts sans baptême, 267, 268; peine du dam, 377; une idée sévère sur leur résurrection, 374.
Enfer, sens général, 370; ses étages, 370-371; preuves de raison, 376; peines 377; aucun soulagement, 377; voir aussi feu
Épiscopat, supérieur à la prêtrise, 357; inamissible, 358; n'est pas un ordre ni un sacrement, 358; pouvoirs, 319, 357-358.
Esclavage, idées de Richard, 231-232.
Espérance, définition, objet, 303; différence d'avec la charité, 303; réside dans la volonté, 304; certitude, 304.
Esprit-Saint, inhabitation et motions 280; voir dons, Trinité.
Essence et existence, 189-190, 469; Richard adopte la théorie de Henri de Gand, qu'il perfectionne, 397-405; voir, en outre, Gilles de Rome, Henri de Gand, Thomas d'Aquin.
Éthique, 220; fin dernière, 221; moralité des actes, 221; conditions de moralité, 222, 223; norme de rectitude, 223; voir actes, conscience, ignorance, loi, syndérèse.
Étienne Brulefer, 128, 129.
Étienne Tempier, évêque de Paris, condamne les averroïstes : importance de cette condamnation, 165, 166, 483; en outre, 94, 183, 205, 257, 285.
Être, la *ratio entis*, 147; divisions de l'être, 185.
Eucharistie, signe, sa signification, 319; sa noblesse, 319; unité du sacrement, 319; présence réelle, 320; accidents du corps du Christ,

175, 176, 321; son état eucharistique, 321-322; matière, 319; forme, 320; conversion, 322; totale, 98, 413; transsubstantiation, 323-324; communion, 324-325; ses effets, 325; ministre, 326; sacrifice, 326.
Euclide, 481,
Eudes de Bruyères, p. 58, 77.
Eudes de Saint-Denys, 57.
Excommunication, 340; ses effets, 295.
Exégèse, 109-111.
Expérientisme de Richard, 66.
Extrême-onction, matière et forme, 351; effets, 351-352; ministre, 356; mode de rémission des péchés véniels, 356.

Fabricius, J. A., 4.
« *Facienti quod est in se, Deus dat gratiam* », 273.
Facultés, voir anges et homme.
Feiler, Ign., valeur de sa biographie, 3.
Felder, Hilaire, O. F. M., 64 n. 4; 65 n. 1; 66 n. 2, 5; 67 n. 1; 70 n. 2, 4; 71 n. 2; 73 n. 5; 74 n. 1, 3; 104 n. 2; 168 n. 1; 431 n. 2.
Féret, P., sa valeur, 4; en outre, 20 n. 7; 56 n. 4; 76 n. 3.
Feu de l'enfer, corporel, 376; le même qui consumera le monde, 374; ses propriétés, 376; son action sur les esprits, 376-377.
Filiation, double dans le Christ, 97; 284, 396.
*Firmamentum*, source de la biographie de Richard, 5; catalogue des œuvres, 12, 20, 23; sur les deux commentaires des *Sentences*, 5, 23; en outre, 66, 72, 120, 121.
Fitsacre, voir Richard.
Foi, définition, 299; acte d'intelligence et de volonté, 299-300; ne justifie pas sans la charité, 328; foi informe, 300; foi formée, 301; certitude, 301; objet, 301; nécessaire au salut, 302-303; utilité, 236; vertu de foi, dans l'intelligence pratique, 300; foi et science. 302.
Force, vertu, 309; don du Saint-Esprit, 311.
Foresta, Jacques-Philippe, O. S. A., son *Supplementum chronicarum*, à propos de Richard, 5 n. 2, 114.
Forme, 186; sa nature, 203; relation avec la matière, 200-201; forme complète et incomplète, 201; *eductio formae e potentia materiae*, 195; rejet de la théorie de la *latitatio formae*, 197; multiplicité des formes, 199-204, 451; controverse avec G. de Rome, G. de Lessines, et H. de Gand, 454; question devenue théologique, 470, 474; chronologie de ces œuvres, 493.
Fortune, biens de la, 98, 418.
Franciscains, école, 77, 199; maison de Paris, 71; maison d'Oxford, 70; voir théologie; provinciaux d'Angleterre, 71; chapitre de Strasbourg, 80; d'Avignon, 84, 86, constitutions, 70, 71, 78; études, 64 n. 4, 65 n. 4, 67 n. 1, 70; professeurs à Oxford, 69 n. 4.
François de Macerata, O. F. M., 514.
François Mayron, son titre doctoral, 66, 126, 128, 131.
Franklin, A., les bibliothèques, 71 n. 3.
Franz (Mgr), A., 507.
Fulgence de Ruspe, utilisé, 481, 482.
Fuller, T., 64.
Futurition, voir prescience.

Galles, voir Jean de.
Galilée, préparé par Richard, 167.
Gautier de Bruges, O. F. M., primat de la volonté, 213; en outre, 77, 133, 151 n. 3.
Gautier Burleigh (ou Burley), suit Richard dans la question de l'infini, 163.
Génération, 195-199, 202.
Gennade de Marseille, 482.
Gérard de Prato, O. F. M., 81.

Ghellinck (de), J., S. J., x, 4, 66 n. 4, 72 n. 1, 354.
Gilbert de la Porrée, 482.
Gilles Bonclerc, O. F. M., 58, 59, 77.
Gilles de Bays, O. F. M., 58, 77, 81, 82.
Gilles de Lessines, défend l'unité des formes, 99; combattu par Richard, 389-393; pris directement a partie par Henri de Gand, 455-459; signification de *hoc* dans la formule consécratoire, 320; son traité *De usuris*, 98; en outre, 31, 396, 417.
Gilles de Rome, ou Colonna, ses premières œuvres philosophiques, 460-461; les *Theoremata*: ses hésitations sur l'unité des formes, 462; date de cette œuvre, 463-464; le *De gradu* est une réfutation, caractère polémique, 475-478; date, 465-473; autorité de Gilles, 113; excelle dans le livre II des *Sentences*, 122; son attitude dans la querelle des Mendiants, 54; défend l'unité des formes, 99; attaque le II *Quodlibet* de Henri de Gand, et est attaqué par celui-ci, 467-471, et par Richard, 389-393; évolution de la pensée de Gilles, 473-477; sa théorie de la quantité, 175; de la qualité, 172; distinction réelle entre essence et existence, 402; analyse du chapitre 9 du *De Esse et essentia*, 403-405; signification du mot *hoc* dans la formule consécratoire, 320; en outre, 30, 31, 35, 36, 48, 49, 55, 126, 396, 409, 412, 418.
Gilson, Ét., 73 n. 1; 78 n. 1; 91 n. 3; 101 n. 2; 104 n. 2; 138 n. 1, 4, 5; 139 n. 2; 150 n. 6; 151 n. 3, 5; 177, 178 n. 4; 185, 189 n. 3; 190 n. 6; 196 n. 2; 199 n. 3; 236, 246 n. 1; 256 n. 2; 60 n. 2.
Glaives, les deux, 359.
Glassberger, N., 11, 131 n. 4.
Glorieux, P., date du III *Quodlibet* de Henri contestée, 493 n. 1; en outre, 38 n. 3, 425 n. 2, 426 n. 1, 2; 428 n. 1, 429 n. 1.
Glose, utilisée, 482, 483, 498, 505, 507, 508.
Godefroid de Fontaines, sa célébrité, 113; son ardeur contre les Mendiants, 43, 45, 46, 48, 49, 57; augmentation de la qualité, 172; en outre, VII, 30, 34, 35, 36, 37, 395, 396, 406, 413, 420-424, 471.
Godefroid de Trani, 483.
Grabmann (Mgr), M., 31 n. 6; 48 n. 3; 76 n. 6; 78 n. 1; 94 n. 1; 148 n. 5; 150 n. 5, 6; 152 n. 3; 153 n. 3; 189 n. 2; 300 n. 2; 302 n. 2; 426 n. 3; 468 n. 1, 480 n. 1 et 2.
Grâce, gratuité, 273; nécessité, 274-277, 278.
Grâce actuelle, définition, 277; grâce sanctifiante, accident créé, 277; absolu, 468; mais non réellement distinct de la charité, 277; effets formels, 279; son dynamisme, 278; augmentation, 280-281; disposition à la grâce, fausse accusation de semi-pélagianisme, 275-276; grâce opérante et coopérante, 278; grâce prévenante et subséquente, 278; grâce *gratis data*, 260, 269, 277 n. 1.
Grégoire le Grand, (S.). 482, 487, 491, 503, 511, 512, 513, 515, 516, 517.
Grégoire de Bourgogne, 57.
Grégoire de Rimini, O. E. S. A., son titre doctoral, 122, 128.
Grossetête, Robert, théorie de la lumière, 177.
Guérard, B. C., 57 n. 4.
Gui de Mont-Rocher, O. F. M., prédicateur, cite Richard, 132.
Guibert, O. F. M., sermon, 58, 59, 76.
Guillaume de Conches, 482.
Guillaume Durand, 483.
Guillaume de Falgar, O. F. M., précepteur de S. Louis de Toulouse, 115, 118.
Guillaume Gorris, 128.
Guillaume, évêque de Mâcon, adversaire des Mendiants, 42, 43, 44, 45, 47.

Guillaume de la Mare, adversaire du thomisme, défend la connaissance directe du singulier, 143; en outre, 76, 78, 94, 133, 450, 464 n. 3, 474 n. 4.
Guillaume de Moerbeke, traduction de Simplicius, 166, et d'Aristote, 480, n, 2.
Guillaume de Moussy, 57.
Guillaume d'Ockam, 68, 128, suit Richard dans sa théorie de l'infini, 163.
Guillaume de Paris, 127.
Guillaume de Vorillong, 128, 129; apprécie Richard, 126, 128.
Guillaume de Ware, 20, 76, 128.

Hain-Copinger, 114.
Hardy, Th. Duffus, son jugement sur les biographes anglais, 8 n. 1, 2; 11 n. 1; 63 n. 2.
Hauréau, B., 23 n. 4; 24, 26 n. 8; 56 n. 2; 57, 58 n. 4; 60, 138 n. 1, 484.
Héfele-Leclercq, 443 n. 2, 444, 445.
Henri de Gand : a) son titre doctoral, 122; sa célébrité, 113; fougueux adversaire des Mendiants, 38-48; son influence sur Richard, 78; son sermon, x, 61, 484-489, texte, 509-516; sa théorie sur l'augmentation de la qualité, 172; sur la multilocation, 34, 41.
b) d'accord avec Richard : sur la possibilité du vide, 164; sur la distinction entre l'essence et l'existence, 34, 397-405; premier théologien ayant abordé cette question, 397; attaqué par le *De esse et essentia* de Gilles de Rome, 403-405; théorie de la dualité des formes dans l'homme, 99, 199; développement de sa pensée, 469-471; ses arguments, 369, 370, 371; attaqué par Gilles de Rome, 467-471, riposte par son IV^e *Quodlibet*; analyse de la 13^e question, première partie dirigée contre Gilles de Lessines, 455-459; la seconde contre le *De gradu* de Gilles de Rome, 455-465.
c) en désaccord avec Richard : sur l'optimisme, 36, 409-412; la négation de l'intellect pratique en Dieu, 36, 50, 408-409; la licéité des rentes viagères, 414-417; en outre, vii, x, 31, 32, 33, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 57, 61, 126, 395, 396, 397, 413, 417, 418, 423, 428, 434.
Henri de Séguse, 483.
Hentisbert (Heytesbury William), 68.
Hérétiques, 295.
Hermès Trismégiste, voir Trismégiste.
Herrard de Landsberg, 504.
Hilaire de Poitiers, 482.
Hipparque, mouvement des projectiles, 167.
Hippocrate, 481.
*Historia septem tribulationum*, 11, 86, 88
Holkot, Robert, O. P., 68, 128.
Homme, unité substantielle, 202-204; unité intégrante, 211; individuation, 207; âme forme du corps, 209; incorruptibilité, 210; spiritualité, 210; image de Dieu, 211; distinction de raison entre les facultés, 212; voir Adam, forme, intelligence, volonté.
Honoré, L., S. J., 342 n. 1.
Horten, M., 514.
Hugues de Balke, O. F. M., 71.
Hugues de Billiom, O. P., 57.
Hugues, cardinal, 131.
Hugues de Castro, O. F. M., 128.
Hugues de Saint-Victor, 482, 508.
Hurter, H., S. J., 20 n. 1.

Idées, 143, 145; en Dieu, 239-240, 449; idées séparées, 143.
Ildephonse, O. F. M., 76.
Ignorance, excuse du péché, 230; dans Adam, 261; dans le Christ, 287.
Imagination, 219.
Illumination, 152-159; 448.
Immaculée Conception, 20.
Immortalité, don préternaturel, 261.
Immunités ecclésiastiques, 417.

Impanation, erreur, mais non hérésie, 322.
Impassibilité, 261.
Impénétrabilité naturelle des corps, 175, 176, 413-414.
Impôts, 231.
Incarnation, sa fin, 282; sa possibilité, 282; sa nécessité hypothétique, 291; n'entraîne ni composition, ni changement en Dieu, 183; intégrité des deux natures, 284; double filiation et double *esse*, 284; noblesse de l'âme de Jésus, 285; impeccabilité, 285; grâce, 286; science de vision, 286; science infuse et expérimentale, 287; perfectibilité de cette science, 287; puissance du Christ, 288; pouvoir de miracles et de sanctification, 288; imperfections, 288; passions, 288-289; mortalité, 289; mérites, 289; en outre, Christ, passion, union hypostatique.
Incubes, 259.
Incunables, voir éditions de Richard.
Individuation, 95, 176, 204-208.
Indivisibilité de la forme niée, 205.
Indulgences, définition, 344, *in foro Dei*, 344; pouvoir de les accorder, 345-346; étendue, 346, 347-349; conditions, 347.
Infidèles, salut, 303; mariage, 365.
Infini de grandeur, 161-163; nombre infini, 162.
Innéisme rejeté, 143.
Inspiration, son but, 110; pas de théorie, 111.
Intelligence, 219; intellect agent, 147, 219; intellect possible, 219; dynamisme de l'intelligence, 219, même dans la vision béatifique, 219, 379; rapports avec la volonté, 214; subordination, 213; intellect spéculatif et pratique, 220, 408-409; voir raison, Verbe.
Intelligence pratique en Dieu, controverse avec Henri de Gand, 36, 50, 98, 408-409.
Intelligence, don du Saint-Esprit, 311.
Intention, 223; intention dans le ministre du sacrement, 315, dans le récipiendaire, 317.
Isaac, Israeli, 483.

Jacques de Faba, 126.
Jacques de la Marche, O. F. M., réformateur, se couvre de l'autorité de Richard, 65, 131.
Jacques de Trisanto, compilateur, 16, 23, 133, 134.
Jacques de Viterbe, titre doctoral, 122.
Jacques de Voragine, voir Légende dorée.
James, Montague Rhodes, 4, 15 n. 2.
Jansen, Bern., S. J., ses travaux sur Scot, 443 n. 1, 445 n. 3, 446 n. 3, 448 n. 2.
Jansen, F.-X., S. J., accidents eucharistiques, 175.
Jean XXII, pape, bulle de canonisation de S. Louis, 117; son estime de Richard, 118.
Jean des Alleux, ou d'Orléans, O. P., sermon, 57, 482.
Jean Bacon (Baconthorp), O. C,. cite Richard, 16, 128 132.
Jean Chrysostome, 481, 484.
Jean de Buridan, suit Richard sur la question de l'infini, 163.
Jean de Celaya, suit Richard pour la possibilité du vide, 164.
Jean Damascène, 481.
Jean de Dominici, O. P., 131.
Jean Dullaert, suit Richard dans la question du vide, 164.
Jean de Galles, O. F. M., 58, 76, 81, 82.
Jean Mair ou Major, revendique Richard pour l'Angleterre, 64, 68.
Jean de Murrho, adversaire d'Olivi, 58, 81, 82, 88, 90.
Jean d'Orléans, 486.
Jean Orta, auteur de la vie de S. Louis, 115, 117, 118.
Jean Picard, liste de théologiens, 128-129.
Jean de Raguse, titre donné à Richard, 124; son éloge, 125.
Jean Rodichon, O. F. M., 128.

Jean de Saint-Benoît, O. P., 38, 42, 57.
Jean de Sancto Antonio, inférieur à Sbaralea, 9.
Jean de Turno ou du Tour, sermon, 57.
Jean-Pierre Olivi, voir Olivi.
Jérôme (S.), 482, 493, 494; Ps.-Jérôme, 494, 507.
Jérôme, ministre général, 86, 90.
Joachim de Flore, 482.
Jugement dernier, signes, 374; conflagration générale, 374; lieu, 374; sa raison, 374-375; personne du juge, 375; universalité, 375.
Juridiction, sa distinction du pouvoir sacerdotal, 340; sa nécessité pour l'absolution, 340.
Justice, son rôle dans la passion, 290.
Justice originelle, 260; don gratuit, diffère de la grâce, 260; effet formel, 260.
Justification, son processus, 336; sa cause formelle, voir contrition, grâce, foi, pénitence.
Justinien, 483.

Kilwardby, Robert, O. P., archevêque de Cantorbéry, voir Robert.
Kingsford, valeur de sa biographie, 3; en outre, 63 n. 1, 64 n. 2.
Kohler, Ch., 26 n. 2.

Lampen, W., O. F. M., VIII, 56 n. 1, 489.
Landgraf, A., 272 n. 1, 306 n. 4.
Landsbérg, H., voir Herrade.
Landulf, Caracciolo, cite Richard, 134.
Langley, voir Clymeton.
Le Bachelet, X., S. J., 21 n. 3.
Lechner, J., XI, 480 n. 2.
Leclercq, H., O. S. B., voir Héfele-Leclercq.
Lecoy de la Marche, 56 n. 1, 58 n. 4.
Légende dorée, 510, 514, 515, 517.
Leland, Jean, sa biographie de Richard, 6; son catalogue, 12; en outre, 64, 108, 120.
Léon le Grand, 482.
*Liber de intelligentiis*, 482.
Liberté, libre arbitre, 75; dans la nature déchue, 264; 274; sa nature, 214; son inviolabilité, 216; ses conditions d'exercice, 215; s'étend aux moyens nécessaires à la fin, 218; liberté essentielle et accidentelle, 218; conciliation de la liberté et de la prédestination, 249.
Limbes, 470; voir enfants.
Little, A. G., sa notice sur Richard, 3; n'a pas trouvé de titre doctoral avant 1432, 125; en outre, 11, 14, 15 n. 4; 18 n. 2; 20 n. 4, 5; 23 n. 2, 5; 27, 53 n. 2; 63, 67 n. 1; 69, 70 n. 2, 3; 76 n. 3, 7; 77 n. 2, 6.
Localisation, 98; voir anges.
Loi, éternelle, naturelle, divine, 224-226; précepte premier, 226; loi humaine, 225; voir commandements.
*Longobardica historia*, voir Légende dorée.
Longpré, Ephrem, O. F. M., ses travaux sur Scot, 77 n. 3; 149 n. 1; 151 n. 3; 185, 192 n. 1; 199 n. 4; 208, 213 n. 3; 214 n. 1; 224 n. 3; 231 n. 1; 277, 309 n. 3; croit retrouver la distinction formelle scotiste dans Richard, 187.
Louis Coronel, suit Richard dans la question du vide, 164.
Louis de Toulouse (S.), O. F. M., évêque, premières années, 115; études, 116; sa confiance en Richard, 117; son testament, 118.
Lumière, théorie, 177-181; lumière élémentaire, 178; lumière réfléchie 178; *lux*, *lumen*, *radius*, *splendor*, 178, 179; propagation, 180-181.
Lumière de la gloire, 286, 379.
Luyckx, P. B. A., O. P., 148 n. 4, 150 n. 6, 151 n. 5, 153 n. 3, 154 n. 2; croit que Richard suit Bonaventure pour la connaissance du singulier. 151.
Lyre, voir Nicolas.

Maimonide (Rabi Moyses), 483.
Mair ou Major, voir Jean.
Maîtres et serviteurs, 231.
Mal, problème du mal, 247; sa connaissance en Dieu, 239, 240.
Mandonnet, P., O. P., 32 n. 4; 33 n. 1; 34, 38 n. 1, 2; 46 n. 1; 48, 55 n. 1; 78 n. 3; 96 n. 1; 104 n. 2; 397 n. 1; 400 n. 1; 402 n. 2; 403 n. 1; 406 n. 4; 417 n. 1; 454 n. 2, 3; 461 n. 5; 463 n. 2; 465 n. 1; 474 n. 1, 3; 475 n. 1; croit que Richard combat Henri de Gand, 397-406.
Mansi D., 125, 134 n. 2; 444 n. 9; 445 n. 3.
Manuscrits du *Commentaire*, 24; du *De Gradu formarum*, 23; des *Quodlibets*, 18; des *Quaestiones disputatae*, 24; des *Sermons*, 480-485.
Marc de Lisbonne, O. F. M., historiographe, 11 n. 5.
Maréchal, J., S.J., 148 n. 6, 183 n. 1, 192.
Mariage, institution naturelle, 359; mariage des infidèles, 365; mariage *in facto esse* est une relation, 361; dans le christianisme vrai sacrement, 359; confère la grâce 359-360; malgré les hésitations des anciens canonistes, 464; progrès dogmatique, 360; institution par le Christ, 361; son essence, 362; conditions de validité, 362; indissolubilité même dans l'ancien Testament, 362-364; cas paulin, 364-365; monogamie, 365; licéité des secondes noces, 366; avantages du mariage, 366-367; obligations mutuelles, 367; Richard loue le mariage, 367; mariage de la sainte Vierge, 362.
Marie, mariologie, 296; négation de l'Immaculée Conception, 20, 296; sanctification, 296; maternité divine, 296, 297; virginité, 297; mariage, 297; suréminence et culte, 297.
Marien de Florence, 5 n. 3, 11 n. 5, 23 n. 3.
Marlot, G., 41 n. 1.
Marsile de Padoue, ne cite pas Richard, 13, 25.
Marston, voir Roger.
Martianus Capella, 481.
Martigné, Prosper de, VII, sa valeur, 3; justifie Olivi, 87; date de la mort de Richard, 119; erreur sur son préceptorat, 116; en outre, 50 n. 3, 124 n. 1, 127.
Martin (S.), 482.
Martin, R., O. P., 104 n. 2.
Martin, Ch. T., 41 n. 4; 39 n. 3; 391 n. 1; 467 n. 3.
Martin, H., 15 n. 7; 19 n. 2; 24 n. 7; 26 n. 3.
Mathias (S.), 484, 485.
Matière, 186, 190; double sens du mot, 191, 193; matière, fondement des transmutations, 191, 194; son actualité sans forme, 191, 452; appliqué aux corps incorruptibles et aux anges, concept analogique, 191; matière des corps sidéraux, 191; voir ange, *principium pure possibile*.
Matthieu d'Aquasparta, O. F. M., théorie de l'illumination, 156; raison supérieure et inférieure, 156, 220; devenu général, réhabilite Olivi, 89; en outre, 76.
Maxime de Turin, 482.
Mazzatinti, 23 n. 2.
Médecine, 168.
Media Villa, localités diverses, IX, X, 64.
Mémoire, 220.
Mendiants, la querelle sur les privilèges, voir privilège.
Mérite, *de congruo et de condigno*, 273; mérite relativement à l'augmentation de la grâce, 281; de la gloire, 281; voir grâce, prédestination.
Messe, voir sacrifice.
Mesure de la qualité, 173.
Middleton, IX, 3, 64.
Minges, P., O. F. M., son autorité invoquée, 224 n. 3; 252 n. 5, 302 n. 3; 333 n. 1; 379 n. 1; veut faire de Richard un préscotiste, 139 n. 3, 384; sur la

connaissance du singulier, 150; la distinction formelle, 187 n. 4, 238 n. 3; le sacrement de pénitence, 337 n. 4; cherche à opposer Richard à S. Thomas, 224 n. 2; 314, 375; en outre, 380.
Ministre des sacrements, 315; voir les différents sacrements.
Ministres provinciaux de la province franciscaine anglaise, 71.
Miracles du Christ, 288.
Molinier, A., 15 n. 6, 9, 24 n. 6.
Molinistes, 252.
Monde, pluralité possible, 164; conflagration finale, 374; rénovation, 375-376.
Monfaucon (de) B., O. S. B., 26 n. 7.
Mont-Rocher, Gui de, 16.
Morale, voir éthique.
Mort, son universalité, 370; mort du Christ, voir passion.
Mortier, O. P., 43 n. 4, 48 n. 3; 53 n. 2.
Mouvement, voir anges, corps, projectiles.
Mutilation, ne dissout pas le mariage, 363.
Multilocation, 97, 396.
Murrho, voir Jean de.
Mystères, 236.

Nature, pure, 264-265; déchue, son impuissance, 274; blessée par le péché originel, 263-264.
Nécessité absolue et conditionnée, 245.
Nicolas d'Amiens, 421.
Nicolas de Lyre, 124, 132.
Nicolas le Normand, sermon, 57.
Nicolas de Orbellis, ou des Orbeaux, O. F. M., cite Richard, 126, 128.
Nicolas du Pressoir, 57.
Nombre infini, 162.

Ockam, voir Guillaume.
Odon Rigauld, auteur de l'opuscule *In Francisci Regulam*, 22.
Olivi, Jean-Pierre, franciscain réformateur, 79; sa doctrine censurée, 80; ses accusations contre ses censeurs, 81-85; ses exagérations, 87; cité à Avignon, 84; il se soumet, 84; son mémoire justificatif, 81, 82, 83, 84-85; attaques et défenses des censeurs dans l'ordre franciscain, 87-89; Olivi réhabilité, 89; rôle de Richard, 90-91; propositions censurées, 443-453; en outre, VII, 77 n. 7, 209.
Optimisme, 98, 245-246, 409-413.
Orbellis, voir Nicolas de.
Ordre, état et sacrement, 352; sept ordres, sept caractères, 253; unité du sacrement et du caractère, 353, 354; pouvoir découlant du caractère, 353; matière, tradition des instruments, 353-356, thèse considérée seulement comme probable, 356; ministre, 358; voir épiscopat.
Origène, 431.
Orta, voir Jean.
Oxford, ses illustrations, 68; liste des professeurs franciscains, 69 n. 4.

Palu, voir Pierre de la
Pape, primauté, 357-358; cause d'unité, 358; jugements sans appel, 359; successeur de Pierre, 359; pouvoir de dissoudre le mariage non consommé, 363; les deux glaives. 359.
Papias, 482.
Passion, atrocité des douleurs, mort, 288-289; rançon 290; médiation, 291; satisfaction, 291; convenance de la réparation, sans nécessité, 291.
Patriarches, 296.
Paulus, N., histoire des indulgences, 350.
Pauwels, P., O. F. M., 20 n. 2.
Péché : a) actuel, 270; le formel du péché, 270; péché de commission et d'omission, 271; péché mortel, son double élément, conversion et aversion, 271; ses effets, 271; son infinité, 291; sa rémission, 330;

rapport entre la rémission de la coulpe et l'infusion de la grâce, 333-334; nécessité d'une satisfaction, 336; péché mortel remis par l'eucharistie, 325, 326.

b) péché véniel, 272; différence avec péché mortel, 272; peut être puni éternellement *per accidens*, 370; la coulpe peut rester au purgatoire, 372; rémission par l'eucharistie, 325, par l'extrême-onction, 352.

c) péché habituel, 271-272; voir attribution, confession, contrition, pénitence, satisfaction, justification.

d) péché originel, vrai péché, 266; sa nature, 263; conséquences, 267, détérioration de la nature, 263; volontariété et transmission, 266, 267; conceptions assez matérielles, 264, 267-268; remis par le baptême, 268; explication de cette rémission et de la persistence de la concupiscence, 268-270.

Peckham, Jean, O. F. M., archevêque de Canterbury, adversaire du thomisme, 71, 76, 113, 391, 467; 470; 471; théorie de l'illumination, 158.

Pelster, Fr., S. J., 76 n. 7, 380 n. 3, 426 n. 3.

Pelz, F., 73.

Pénitence : a) vertu, punition volontaire, 327; vertu surnaturelle, 328; ses motifs, 328, 330; pénitence informe et formée, 328-329; ses parties : contrition, sa nécessité, 330; son efficacité, 330-331, 335; mode d'efficacité, 333-334; rapports entre l'infusion de la grâce et la rémission de la coulpe, 333-334; satisfaction, 336.

b) sacrement, essentiellement un jugement, 337, 339; parties intégrantes : confession, componction, satisfaction, absolution, 337; matière et forme, 338; unité du sacrement, 338; effets, 341-342; réitération par rapport aux mêmes péchés, 99, 439; son efficacité, 418.

Personne, définition, 382; personnes divines, 253, 254; voir union.

Phantasme, sa nécessité, 146; fondement de nos idées; son « rayonnement », 147, 149.

Philippe le Hardi, roi de France, 417 n. 2.

Philosophie, son objet, 139; son utilité et son insuffisance, 140; dépendance à l'égard de la théologie, 141; érudition philosophique, 382-383; voir la Table analytique.

Physiologie, 168.

Physique, 383; voir la Table analytique.

Picard, voir Jean.

Pierre (S.), primauté, 359.

Pierre d'Ailly, 128.

Pierre d'Aquila, O. F. M., 16, 128; cite Richard, 132.

Pierre Auriol, 21, titre doctoral, 122, 128, 132.

Pierre de Candie, 128; cite Richard, 134.

Pierre Comestor, 21 n. 3.

Pierre de Joigny, 57.

Pierre de la Palu, O. P., 174; son titre, 124, 131.

Pierre Lombard, 483.

Pierre de Tarentaise, 348; son titre, 124, 128, 131, 133, 134.

Pierre de Trabibus, O. F. M., 134.

Piété, don du Saint-Esprit, 311.

Pillio de Medicina (Modicensis), 17.

Pits, sa biographie de Richard, 8; catalogue, 12, 13, 23, en outre 63 n. 3, 68, 121, 123.

Platon, 480.

Platonisme rejeté, 143; platonisme à la base de la théorie des formes multiples, 477.

Pluralisme, voir forme.

Polyandrie, contraire à la loi naturelle, 366.

Polygamie, contraire aux fins secondaires du mariage, 366; dans l'ancien Testament, 366.

Ponce Carbonel, O. F. M., ami d'Olivi, 92; précepteur de S. Louis de Toulouse, 115, 118.

Poole, Reginald Lane, 17 n. 1.
Porphyre, 480.
Portalié, E., S. J., 104 n. 2; 168 n. 8.
Possevin, A., S. J., 7, 26 n. 5; catalogue, 12, 13.
Potthast, 54 n. 3, 4.
Pouvoir civil, 231; pouvoir judiciaire dans l'Église, voir clés, juridiction, glaives.
Prédestination, volonté salvifique universelle, 247; infaillibilité, 248; cause de la prédestination, 249-252; accusation imméritée de semi-pélagianisme, 252.
Prescience, 240-242; 248, 438, 451; prescience et contingence, 240.
Prestiges diaboliques, 259.
Prêtrise, matière, 356, voir ordre.
Prévostin, 482.
Primauté de Pierre, 359; du pape, voir pape.
*Principium pure possibile*; théorie propre à Richard, 59; 191; 192-198; 437, 439.
Priscien, 481.
Privilège des Mendiants, controverse, 38-48; celui des Augustins différent de celui des Mineurs, 53.
Projectile, mouvement, 166.
Prochain, voir charité.
Profession religieuse, dissout le mariage non consommé, 363.
Professorat de Richard, voir la Table analytique.
Providence surnaturelle, 249.
Ptolémée, 481.
Purgatoire, lieu, 371; le dogme, 372; gravité des peines, feu, 372; peines satisfactoires, 372; voir âmes.
Puissance absolue et puissance ordonnée, amphibologie de cette distinction, 244; puissance et acte, 184; voir matière, *principium*; puissance civile, 231; puissance du Christ, voir Christ, Église, clés, juridiction.

*Quaestiones disputatae*, actualité, 94; voir manuscrits et la Table analytique.
Qualité, son augmentation, 171-175; sa mesure, 173.
Quantité, accident absolu, 175-177, 450; quantité de masse et quantité de force, 172.
Quétif, voir Échard.
*Quodlibets*, disposition générale, 425-426, 428; les arguments *pro et contra* semblent proposés par l'objectant, 426-428; l'objectant, 428-430; le répondant, 431; rédaction, 431-433; actualité, 433; voir manuscrits, Henri de Gand, et la Table analytique.

Raison supérieure et inférieure, 220.
Raisons séminales, 196, 198-199, 447.
Ranulphe, évêque de Paris, sermon, 57.
Rashdall, H., 73, 74 n. 3; son jugement sur les biographes, 11 n. 1.
Raymond, O. F. M., 86.
Raymond de Pennafort, 483.
Réalisme modéré de Richard, 144.
Relation, réelle et de raison, 186-187; relation de futurition, voir prescience.
Remi (S.)., 484, 485.
Rentes viagères, leur licéité, 98; controverse, 414-417, 438.
Réprobation, 249.
Résurrection, 373; universalité, 373; état des corps, 374.
Révélation, 235; sa nécessité, 140.
Richard, anglais, voir Richardus Anglicus.
Richard de Coniton, opuscule sur la pauvreté, 23.
Richard Fitsacre, son titre doctoral, 125.
Richard de Middleton, voir la Table analytique. En outre : caractéristique de son intelligence, 381; plus logicien que métaphysicien, 99; moins métaphysicien que Henri de Gand et Gilles de Rome, 100; esprit analytique, 99; son imagination, 67, 104-105; attrait pour l'expérience, 105; influences

subies, 75-79, 94-96, 97, 381, 382-386; les condamnations de Paris, 94-96; la tradition bonaventurienne, 77, 97, 382-386; le thomisme, 78, 382-386; son attitude envers Aristote, 95, 139; qualités morales, 71; modération, 91, 382; conscience professionnelle, 106, 381; sa piété, 106; prudence, 107; caractéristique de son enseignement, 381; conservatisme indépendant, 382; éclectisme qui n'exclut pas la synthèse, 382; tutiorisme, 103; enseignement biblique, 103-112; méthode positive, 102-103; qualités pédagogiques, 107; le *Commentaire* sur les *Sentences*, dernière œuvre de Richard contient la pensée définitive du docteur, 49-55; la doctrine de Richard et celles de S. Bonaventure, de S. Thomas et de Duns Scot, 382-386; signification de l'œuvre de Richard, 386; voir Bonaventure, Thomas, Scot, Henri de Gand, Gilles de Rome, droit canonique, éditions.

Richard de Saint-Victor, 21 n. 3; 26, 482.

Richardus Anglicus, confondu avec Middleton, 26.

Rigauld, voir Odon.

Robert de Courçon, son réglement, 73.

Robert de Crouche, O. F. M. 71.

Robert Kilwardby, O. P., archevêque de Canterbury, adversaire de S. Thomas, 94, 475, 477.

Robert de Lecce, évêque d'Aquis, 127.

Roditon, Jean, 68.

Rodolphe, Pierre, O. F. M., historien, 11 n. 5.

Roger Bacon, O. F. M., VII, 69, 77.

Roger Marston, O. F. M., 77, 158.

Rolland Gosselin, O. P., 189 n. 1.

Rousselot, P., S. J., 306 n. 4; 378 n. 2.

Sacrement, définition générale, définition stricte, 312; efficacité *ex opere operato* et genre de causalité, 313; nombre septénaire, 314; institution, 314, 318; effets, 317; caractère, 314; ministre, 315; intention requise dans le ministre, 315; matière et forme, 315; composition du signe extérieur, 315-316; récipiendaire, 317; voir sacrements particuliers, caractère.

Sacrifice eucharistique, 326; de la croix, 290-291.

Sagesse, don du Saint-Esprit, 311.

*Salmanticenses*, citent Richard, 130.

Saltet, L., 356, 358.

Salut des infidèles, 303; voir prédestination.

Satisfaction, partie de la vertu de pénitence, 335; sa nécessité, 336; sacramentelle, partie intégrante du sacrement, 343; sa nécessité, 342-343; satisfaction pour autrui, 343; ses conditions, 344.

Sbaralea, H., O. F. M., notice biographique, 9; catalogue, 12, 14, 20, 22, 23; conjecture sur la mort de Richard, 120; en outre, 15 n. 2; 49 n. 1; 52 n. 2; 53 n. 3; 58 n. 2; 59 n. 1; 76 n. 7; 79 n. 1; 127 n. 2; 133 n. 4; 134 n. 6.

Schulte (von), Fr., 16.

Science et foi, 302; sciences expérimentales chez Richard, 67, 168; science d'Adam, 261; du Christ, 286-287; divine, 240-242, 248, 338-339, 451; don du Saint-Esprit 311.

Scot, Jean Duns : a) son titre doctoral. 122; excelle dans le premier livre, 122; son éloge par Denys le Chartreux, 128; sa doctrine sur la relation réelle, 187; préceptes indispensables, 224; péché habituel, 271; Christ juge, 375; désir de la vision béatifique, 378 n. 1; fausse accusation de semi-pélagianisme, 252.

b) Scot et Richard : celui-ci précurseur de Scot, 139, 382-386; ne semble pas connaître la distinction formelle, 187; ni préparer la

théorie de haecceité, 208; mais la notion scotiste de matière, 191, 192.

c) accord avec Richard : augmentation de la qualité, 174; rejet des raisons séminales, 199; côté actif de l'intelligence, 219; double filiation dans le Christ, 284; théorie de l'Incarnation, 291; foi et science, 302; siège des vertus, 309; attrition transformée en contrition, 332; acte béatifiant se rapportant à l'intellect pratique, 379; syndérèse, 227.

d) opposition avec Richard : connaissance directe du singulier, 148, 150; univocité de l'être, 183; indifférence des actes, 223; distinction des dons du Saint-Esprit et des vertus, 310, 311; siège du caractère, 314; essence du sacrement de pénitence, 337; privilèges des corps glorifiés, 380; en outre, VII, 68, 119, 131, 133, 134, 214 n. 1; 282, 414 n. 1.

Secret de la confession 342-343.

Seeberg, R., 65 n. 5; 133 n. 2; 138 n. 1; 139 n. 3; 282 n. 1; 292 n. 1; 294, 327, 328, 386.

Sénèque, 480.

Sépulture ecclésiastique, 371.

Simon de Lens, O. F. M., 39, 58, 75, 76, 81, 82.

Simplicius, commentaire du *De coelo*, 166, 480.

Singulier, connaissance, 97, 148-152, 395.

Sixte de Sienne, O. P., 7, 63, 65, 119; texte douteux, 63.

Sommeil, étudié par Richard, 168.

Son, propagation, 180.

Soto, Dominique, O.P., cite Richard, 130-131.

Sous-diaconat, matière, 354, 355.

Spettman, H., O. F. M., 11 n. 5; 78 n. 1; 113 n. 3; 464 n. 3; 474 n. 4.

Spiera, O. C., voir Ambroise.

Spirituels, 79, 85, 86.

Strodus, Radulph, 68.

Substance, 185; voir matière, forme.

Succubes, 259.

Suggestion, 168.

Suisset ou Suicet (Richard de Ghlymi Eshedi, 68.

Suppôt, 283; dans le Christ, 284.

Sutton, voir Thomas.

Symbole des Apôtres, 236, 302.

Syndérèse, 226.

Tanner, Th., son témoignage, 9.

Tapper, Ruard, 131.

Télépathie, 168.

Tempérance, vertu, 309.

Tempier, évêque de Paris, voir Étienne.

Temps, 175.

Terric de Saules, O. F. M., 58, 77.

Thémistius, théorie de la chute des corps, 165, 480.

Théodicée naturelle, 140, 188; voir Dieu.

Théologie, son objet, 235; sa certitude, 236; prééminence sur la philosophie, 141; science pratique, 100; une théologie mathématique, 175.

Théologiens, liste chez Mair, 64, 68; chez Denys le Chartreux, 127-128; chez Jean Picard, 128; chez S. Antonin, 131; chez Pierre d'Aquilo, 131; chez Astexanus d'Asti, 138; théologiens franciscains anglais, 69 n. 4.

Thomas d'Agrigente, son titre doctoral, 124.

Thomas d'Aquin (S.), O. P., : a) titres doctoraux, 122, 124; campagne antithomiste, 93-94; 473-474; thèses thomistes condamnées par les censeurs d'Olivi, 450-453; influence sur Richard, 78, 139, 282-286; sur les Franciscains, 78; autorité grandissante après le concile de Trente, 129.

b) accord ou rapprochements avec Richard : question des universaux, 142; connaissance du singulier, 149; théorie de l'illumination, 152; lumière accident, 178; propagation de la lumière, 181; rejet de l'argument ontolo-

gique, 189; norme de la moralité, 223; préceptes indispensables, 224; prédestination, 248, 250, 251; *aevum* des anges, 258; nature du péché originel, 263, 266; impeccabilité fondée sur la vision béatifique, 285; but de l'incarnation, 282; corps mystique, 294; amour d'amitié, 306; différence entre les vertus et les dons, 310; accidents eucharistiques, 321; pouvoir d'accorder les indulgences, 345; relation entre les sept ordres et l'eucharistie, 353; négation de la sacramentalité de l'épiscopat, 358; punition éternelle du péché véniel, *per accidens*, 370; *satispassio* des âmes du purgatoire, 372; Christ, juge, 375; peine du feu, *alligatio*, 376; capacité de la grâce fondée sur la qualité d'image, 378; privilèges des corps glorifiés, 380; rejet de l'optimisme, 409.

c) oppositions avec Richard : théologie, science spéculative, 100 augmentation de la qualité, 172; primat de l'intelligence, 185, 217; distinction réelle entre essence et existence, 189; matière première, puissance pure, 191; *eductio formae*, 196; unité des formes, 199; concept de la forme, 203; 204; distinction réelle des facultés, 212; syndérèse, 226-227, 229; angélologie, 205, 257, 258; distinction réelle entre la grâce et la charité; 277; filiation du Christ, 284; humanité, instrument de la divinité dans la sanctification et les miracles, 288; foi dans l'intellect spéculatif, 300; foi et science, 302; siège des vertus morales, 309; causalité des sacrements, 313; caractère, 314; attrition ne devient pas contrition, 329, 330, 332; conditions pour satisfaire pour autrui, 344; extrême-onction, effet principal, 351-352; coulpe du péché véniel remis à la mort, 372; désir inné de la vision béatifique, 378; essence de la béatitude, 379; augmentation extensive de la béatitude, 380;

d) en outre, VII, 119. 118, 132, 133, 162, 168, 343, 345, 348, 349, 359, 389 400 n. 1, 401 n. 2, 403, 435, 438, 468, 473, 475.

Thomas Bradwardine, 68, 122.
Thomas de Cantimpré, voir Boèce (Ps.-).
Thomas de Bungay, O. F. M., 71.
Thomas Sutton, 409.
Thurot, Ch., 73.
Tiédeur, 310.
Titres doctoraux, 123-125.
Tocco, G., O. P., 495.
Trente, actes du concile, 129.
Trésor de l'Église, 345.
Trisanto, voir Jacques de.
Trinité, 252; démonstrabilité de la pluralité, 252, non de la trinité, 253; personnes divines, 253; pas d'hypostase absolue, 254; distinction des personnes, 254; « *essentia replicata* » rejetée comme erreur, 444.
Trismégiste (ps.-), 480.
Trithème, J., sa biographie de Richard, 5; catalogue, 12, 16, 18; en outre, 26 n. 4, 63, 64, 65, 108, 120.
Turrecremata, Jean, 20 n. 2.

Ubertin de Casale, réformateur franciscain, 86.
Ueberweg, Fr., 31 n. 1, 4, 6, 9; 70 n. 1; 76 n. 6; 77 n. 4, 6; 79 n. 3; 138 n. 1; 149 n. 1; 189 n. 3; 443 n. 1.
Ulric de Strasbourg, cité par Denys le Chartreux, 127.
Union hypostatique, 282; sa possibilité, 283; son essence, 285.
Univocité, voir analogie.
Universel, 142, 186; voir concept.

Van den Borne, Fidentius, O.F.M., 11.
Van Rossum (cardin.), G. M., C. SS. R. 354.

Vazquez, S. J., cite Richard, 129-130.
Verbe mental, 214, 219.
Vérité première, 141; ontologique, 142; voir la table analytique.
Verlaque, V., vie de Saint Louis, 119.
Vertu, définition, 298; *habitus*, 448; augmentation, 171-175; vertus infuses dans le baptême, 444; vertus théologales, 298-308; vertus morales, 308-310; leur siège, 309, 448; milieu des vertus, 309.
Vestiges de Dieu, 188, 256.
Vide, non répugnance, 164.
Vienne, concile de, 87, 443.
Vincent de Beauvais, O. P., 132; le continuateur cite Richard, 132.
Vinci (de), Léonard, théorie de l'*impetto*, 167.
Virginité, son excellence, 367; définition de la vertu, 368; ne diffère pas essentiellement de la chasteté conjugale, 368; l'intégrité corporelle, 368; une opinion singulière, 368; milieu de la vertu, 368-369; voir Abraham.
Vision béatifique, dans le Christ, 286; similitude impresse, 452; voir béatitude.
Vitalis, Jean, 20.
Vœu de chasteté, 368; son effet sur le mariage, 367; voir virginité.
Vogt, B., O. F. M., 76 n. 7; 78 n. 1.
Volontaire, causes qui le diminuent, 222.
Volonté, puissance d'autodétermination, 215; veut nécessairement sa fin, 215-216; n'est pas déterminée par l'intelligence, 216-217; relations avec l'intelligence, 300; raison dernière de sa détermination, 218; primat de la volonté, 212-214; voir Dieu, liberté.
Wadding, L., O. F. M., sa biographie de Richard, 8; catalogue, 12, 13, 14, 25; justifie Olivi, 87; conjecture sur la date de la mort de Richard, 119; en outre, 9, 68, 72, 79 n. 3; 117 n. 2; 118 n. 2; 121, 444 n. 4.
Walafrid Strabon, utilisé, 482, 483; voir aussi glose.
Werner, Ch., 380 n. 3.
Willot, H., sa biographie de Richard, 7; catalogue, 12, 13, 22; dystique en l'honneur de Richard, 126; en outre, 121.
Wilson, H. A., 507.
Wood, A., son témoignage, 8, 9; en outre, 67, 69, 121.

Ysambert, 131.

# TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES


Pages

Avant-propos VII
Liste des abréviations XII

INTRODUCTION CRITIQUE

I. Les biographies et les sources 3
II. Les catalogues des œuvres de Richard 12
III. Les œuvres authentiques 14
IV. La date des *Quaestiones disputatae* (fin de 1284) 27
V. La date des *Quodlibeta* et la controverse sur les privilèges des Ordres Mendiants 33
VI. La date du *Commentaire sur les Sentences* (1285?-1295) Rapport chronologique entre les *Quodlibeta* et le *Commentaire*; date du *Commentaire* 49
VII. Les sermons de Richard : date, authenticité, caractéristiques 56

LIVRE I

LA VIE DE RICHARD

CHAPITRE I. — LES PREMIÈRES ANNÉES

I. Origine de Richard : ses études philosophiques, théologiques et canoniques; son intérêt pour les sciences expérimentales; son séjour à Oxford et ses maîtres 63
II. Séjour à Paris : les données chronologiques, les maîtres de Richard à Paris, ses compagnons d'études et les influences parisiennes 71

III. La condamnation d'Olivi : les documents relatifs au procès, la part personnelle de Richard dans la condamnation 79

CHAPITRE II. — LE PROFESSEUR

I. Richard et les controverses universitaires : la réaction antithomiste et les autres problèmes discutés 93
II. Son enseignement théologique : sa conception bonaventurienne de la théologie; ses qualités de logicien; sa méthode positive et son tutiorisme; son amour de la vérité; la clarté de son enseignement 99
III. Son enseignement biblique 108
IV. La notoriété de son enseignement : date relativement tardive (vers 1294) de sa célébrité 112

CHAPITRE III. — DERNIÈRES ANNÉES. GLOIRE POSTHUME

I. Richard précepteur de saint Louis de Toulouse. L'édition du *Commentaire* sur les *Sentences* 115
II. La date de sa mort 119
III. Gloire posthume : ses titres, « Doctor solidus, etc. »; son autorité à la fin du XV^e^ siècle et spécialement chez Denys le Chartreux, puis au concile de Trente et après le concile; premières affirmations de cette autorité dès le début du XIV^e^ siècle 121

LIVRE II. — LA DOCTRINE

SECTION I

LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE I. — CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE ET PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

I. Conception générale de la philosophie : ses rapports avec la théologie 137
II. Le problème de la connaissance et la vérité :
1) Les universaux; les idées divines; fondement ontologique de nos concepts; réalisme modéré de Richard 141

II) L'origine des idées : *Anima tabula rasa*. Formation du concept universel par « raisonnement » 145
III. La connaissance du singulier : le singulier matériel, le singulier spirituel, la connaissance de Dieu 148
IV. La théorie de l'illumination divine. Interprétation thomiste 152

CHAPITRE II. — LA PHYSIQUE

I. La théorie de l'infini, la pluralité des mondes; possibilité du mouvement rectiligne du ciel ultime, et le problème du vide 161
II. La chute du corps, le mouvement des projectiles. Les sciences expérimentales : physiologie, médecine. L'astronomie et la géographie 165

CHAPITRE III. — L'AUGMENTATION DE LA QUALITÉ, LA QUANTITÉ, LA LUMIÈRE

I. L'augmentation de la qualité : mensuration de la qualité, origine des théories physiques mathématiques 171
II. La quantité : accident absolu ne différant pas de la triple dimension, cause de l'impénétrabilité des corps; possibilité de la pénétrabilité des corps 175
III. Théorie de la lumière : accident et non substance; distinction spécifique de la lumière élémentaire; le rayonnement de la lumière, la couleur; la propagation de la lumière. 177

CHAPITRE IV. — LA MÉTAPHYSIQUE

I. L'analogie de l'être 183
II. Convertibilité des notions d'être, de bien et de vrai; primat de la notion du bien 185
III. La division de l'être; la relation; la distinction 185
IV. Théodicée : la connaissance de Dieu par les vestiges des créatures; la démonstration de l'existence de Dieu *a posteriori* 188
V. L'être contingent : sa composition d'essence et d'existence 189
VI. Matière et forme; le « principium pure possibile »; les raisons séminales 190
VII. La pluralité des formes 199
VIII. Le principe d'individuation 204

CHAPITRE V. — PSYCHOLOGIE ET ÉTHIQUE

I. L'âme : forme complétive du corps; sa spiritualité; distinction des facultés; le primat de la volonté; la liberté; possibilité pour la volonté de se mouvoir contrairement au jugement de l'intelligence; l'intellect actif et passif 211
II. La morale : la fin dernière; les conditions de la moralité des actes : les actes indifférents; la norme de la moralité; la loi éternelle, naturelle, divine; la syndérèse; la conscience; la morale sociale 220

## SECTION II

### LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE

CHAPITRE I. — LE MYSTÈRE DE DIEU

I. La nature divine : les attributs ; la science divine : prescience et contingence; le vouloir divin; la toute-puissance; puissance ordonnée et puissance absolue; l'optimisme 235
II. La prédestination et la réprobation : la cause de la prédestination 247
III. La Trinité : déduction *a priori* de la pluralité, non de la Trinité. La notion et la constitution de la personne 252

CHAPITRE II. — LA CRÉATURE

I. La création et la conservation; impossibilité d'une création « ab aeterno »; les vestiges 255
II. L'angélologie : la nature angélique; la connaissance angélique; la volonté; localisation; le péché des anges et les démons; les bons anges 257
III. L'anthropologie; création du premier homme; la justice originelle; la science du premier homme; autres conditions de l'état d'innocence 259

CHAPITRE III. — LE PÉCHÉ ET LA GRÂCE

I. Le péché originel : ses effets; la nature pure; volontariété et transmission, rémission du péché originel 263
II. Le péché actuel: péché de commission et péché d'omission; le péché habituel; le péché véniel 270

III. La grâce : sa gratuité et sa nécessité ; la grâce sanctifiante ; ses effets ; son augmentation 273

CHAPITRE IV. — LA CHRISTOLOGIE

I. L'incarnation : l'union hypostatique ; double filiation et double existence 282
II. La nature humaine du Christ ; son impeccabilité ; la grâce ; sa science de vision ; sa science infuse et expérimentale ; sa puissance ; les imperfections et les passions ; le mérite 285
III. La rédemption : le rachat ; les raisons de convenance de la rédemption ; la médiation et la satisfaction ; nécessité de la mort du Christ 290
IV. L'Église : unité et universalité ; les membres de l'Église ; le Christ, chef de l'Église 291
V. Mariologie 296

CHAPITRE V. — LES VERTUS

I. Division des vertus ; les vertus théologales ; la foi, sa certitude, son objet ; foi et science ; nécessité de la foi 298
II. L'espérance ; sa certitude 303
III. La charité ; son objet ; amour d'amitié et de concupiscence : amour pur ; l'amour du prochain ; l'ordre de la charité 304
IV. Les vertus morales : leur sujet 308
V. Les dons du Saint-Esprit 310

CHAPITRE VI. — LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL. LES TROIS PREMIERS SACREMENTS

I. La définition du sacrement ; la causalité des sacrements ; le caractère sacramentel ; matière et forme ; la matière et les effets du baptême ; la confirmation 312
II. L'Eucharistie ; la formule consécratoire ; la présence réelle ; la quantité ; conversion et transsubstantiation ; communion ; ses fruits ; le sacrifice 319

CHAPITRE VII. — LA PÉNITENCE

I. La vertu de pénitence, attrition et contrition ; nécessité de la contrition ; efficacité propre de l'attrition et de la contrition ; effets de la pénitence 327

II. La satisfaction et la justification du pécheur 335
III. Le sacrement de pénitence : ses parties intégrantes ; nécessité de la confession ; le pouvoir des clés ; l'efficacité de l'absolution ; le secret 337
IV. Les indulgences ; possibilité pour un juste de satisfaire pour un autre ; définition des indulgences ; conditions de leur validité ; leur étendue ; leur application 343

CHAPITRE VIII. — LES TROIS DERNIERS SACREMENTS

I. L'extrême-onction : ses effets 351
II. L'ordre : le caractère sacramentel ; la matière du sacrement ; l'épiscopat ; inamissibilité du pouvoir d'ordre ; la Papauté 352
III. Le mariage : institution naturelle ; sacrement ; la grâce sacramentelle ; les parties du sacrement ; le consentement matrimonial ; son indisolubilité : le cas paulin ; son unité ; les biens du mariage ; la virginité 359

CHAPITRE IX. — LES FINS DERNIÈRES

I. La mort : le séjour des morts ; la sépulture 370
II. Le purgatoire : les souffrances ; les suffrages ; l'invocation des âmes 372
III. La résurrection et le jugement dernier 373
IV. L'enfer : la peine du feu et les autres châtiments 376
V. La béatitude ; le désir de la vision béatifique ; l'essence de la béatitude ; la lumière de la gloire ; béatitude accidentelle ; glorification du corps 377

CONCLUSION

Influences prédominantes sur la pensée de Richard ; caractéristiques de ses tendances ; unité de son système ; orthodoxie de sa doctrine ; Richard, Thomas d'Aquin, Bonaventure et Scot ; témoin de l'ancienne école française 381

APPENDICES ET DOCUMENTS

I. Analyse de la question XXXIX[e] des *Quaestiones Disputatae* 389
II. Les Quodlibets et les controverses contemporaines 395

III. Les *Quaestiones* de Richard et Godefroid de Fontaines 420
IV. Remarques sur les Quodlibets 425
V. Comparaison entre les Quodlibets et le *Commentaire* sur Pierre Lombard 434
VI. Les erreurs d'Olivi. Les propositions censurées 443
VII. Henri de Gand, Gilles de Lessines et Gilles de Rome (1276-1278) 454
VIII. Table chronologique des œuvres signalées dans cette étude 478
IX. Œuvres citées par Richard 480
X. Sermons de Richard et de Henri de Gand 484

## TABLES

I. Citations des œuvres de Richard 521

II. Table alphabétique des noms propres et des matières 530

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES 549

IMPRIMATUR :
Lovanii, 14 Februarii 1925,
*De mandato*
P. LADEUZE,
*Rector Universitatis.*

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE DEUX
DECEMBRE MIL NEUF CENT VINGT-CINQ
PAR L'IMPRIMERIE SAINTE-CATHERINE,
BRUGES, (BELGIQUE).